

SARANCA

*- REVISTA DEL INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTRÓPOLOGIA -
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES*

Nº 20

Octubre de 1994

© Instituto Otavaleño de Antropología 1994

REVISTA SARANCE

HERNAN JARAMILLO CISNEROS
DIRECTOR

CARLOS ALBERTO COBA ANDRADE
SUBDIRECTOR

COMITE EDITORIAL:

CARLOS ALBERTO COBA ANDRADE
HERNAN JARAMILLO CISNEROS
MARCELO VALDOSPINOS RUBIO

CARATULA E ILUSTRACIONES:

JORGE VILLARRUEL NEGRETE

INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA

MARCELO VALDOSPINOS RUBIO
PRESIDENTE

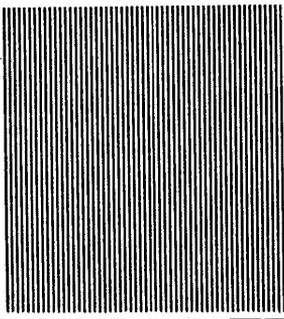
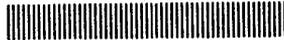
EDWIN NARVAEZ RIVADENEIRA
DIRECTOR GENERAL

INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA

Teléfono: (06) 920321 Fax (06) 920461

Casilla Postal 10-02-1478

OTAVALO - ECUADOR

Contenido

Pág

Presentación	9
Persistencias etnoculturales en la fiesta de San Juan en Otavalo <i>Carlos Alberto Coba Andrade</i>	13
El desarrollo de la actividad artesanal en Otavalo <i>Hernán Jaramillo Cisneros</i>	37
Promoción artesanal: Una experiencia desde la comunidad <i>IADAP</i>	59
Historización o tiempo fundacional: Centralización política chachi y estrategias autonómicas del grupo awa <i>José Antonio Figueroa</i>	69
Localización de algunas fuentes documentales para la historia de la música en el Ecuador <i>Pablo Guerrero Gutiérrez</i>	89
Acercamiento a la Chirimía <i>Raúl Garzón Guzmán</i>	103
La antropología económica, puntal de la arqueología, en la elucidación de lo prehispánico <i>José Echeverría Almeida</i>	121
Vínculos andino-amazónicos en la historia ecuatoriana: La conexión Pimampiro <i>Tamara L. Bray</i>	135
Nuevas estructuras piramidales trucas en la margen izquierda del río Upano, provincia de Morona Santiago <i>Patricio Moncayo Echeverría</i>	147

Análisis preliminar del material cultural lítico del sitio CHM-1, provincia de Chimborazo, Ecuador	<i>A. Jorge Arellano</i>	155
Propuesta teórico-metodológica para enfren- tar y desarrollar un estudio de arqueofauna	<i>Byron Camino</i>	171
Análisis cerámico	<i>Alfredo Santamaría</i>	181
Centenario de la muerte de Miguel Egas Cabezas	<i>Gladyz Cuschcagua</i>	187
¿Por qué a Otavalo se le llama "Valle del Amanecer"	<i>Alexandra Lema</i>	191

Los artículos que publica esta revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no traducen necesariamente el pensamiento de la entidad. Se solicita canje con publicaciones similares.

Dirección: Casilla Postal 10-02-1478
Otavalo-Ecuador

PRESENTACION

Este número de la revista **Sarance** tiene un contenido variado y novedoso, pues los temas que trata constituyen un verdadero aporte al conocimiento de diversas disciplinas, dentro de las ciencias sociales.

La presencia de elementos culturales preincásicos, incásicos y españoles en las fiestas del **inti raimi** o de San Juan en Otavalo, es tratado por Carlos Alberto Coba Andrade. El culto al sol, anterior a la presencia de los incas en el territorio norte del actual Ecuador; el reordenamiento ritual y ceremonial para la celebración del **inti raimi**, por los incas; y, los elementos religiosos cristianos, impuestos por los españoles, han dado como resultado una fiesta sincrética, en vigencia hasta el presente.

Otavalo es una región de artesanos textiles, ocupación que los indígenas la han practicado por muchísimo tiempo, aunque hay otras actividades artesanales menos conocidas en la región. El estudio que hace Hernán Jaramillo Cisneros nos permite saber cuál es el estado de los oficios en la actualidad y cuáles han desaparecido en el transcurso del tiempo.

El Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello (IADAP), presenta una experiencia diseñada para mejorar las tecnologías

y evitar la contaminación ambiental, en una comunidad de alfareros de la provincia de Cotopaxi.

Los chachi y los awa –dos grupos indígenas ecuatorianos– manejan el tiempo de formas diferentes, de acuerdo con su organización sociopolítica. La actitud de los chachis permite una manipulación del pasado por los actores del presente, mientras los awa intentan desligarse de todo vínculo con el pasado. Esto es analizado por José Antonio Figueroa.

Pablo Guerrero Gutiérrez, en su afán por encontrar documentos que permitan un mejor conocimiento de la música en el Ecuador, señala la posibilidad de estudiar el tema en diversas fuentes: manuscritos, documentos mecanografiados e impresos, materiales arqueológicos, tradición auditiva, etc. Raúl Garzón Guzmán, en cambio, trata sobre un instrumento musical poco conocido en nuestro medio y cuyo uso se da entre los grupos campesinos del austro ecuatoriano: la chirimía.

Para José Echeverría Almeida, investigador asociado del IOA, la antropología económica posibilita comprender mejor los hechos de las sociedades pasadas, valorizar lo andino, aceptar críticamente los aspectos foráneos, a la vez que permite a las comunidades definir sus formas de transformación, de acuerdo a su propia racionalidad.

Importantes estudios arqueológicos, de diversas regiones del país, ofrecen: Tamara L. Bray, sobre la conexión prehispánica de Pimampiro con la región amazónica, a través de la Cordillera Real; Patricio Moncayo Echeverría revela el descubrimiento de nuevas estructuras piramidales truncas en la provincia de Morona Santiago; A. Jorge Arellano, mientras tanto, examina el material lítico encontrado en trabajos realizados en la provincia de Chimborazo.

También en el campo de la arqueología, Byron Camino hace una novedosa propuesta para el estudio de la arqueofauna, especialidad poco desarrollada hasta ahora; y, Alfredo Santamaría manifiesta que la cerámica es uno de los indicadores de cambios que se dan en las comunidades productoras de esos bienes, lo cual ayuda al estudio y mejor comprensión del pasado.

De un concurso a nivel escolar, realizado por el IOA, los trabajos ganadores corresponden a las niñas indígenas Gladyz Cushcagua, en el tema **Centenario de la muerte de Miguel Egas Cabezas**, y a Alexandra Lema el tema **¿Por qué a Otavalo se le llama “Valle del Amanecer”?** En los dos casos, se refleja la forma en la cual los niños van tomando conciencia de asuntos relacionados con temas de importancia local.

*Carlos Alberto Coba Andrade**

**PERSISTENCIAS
ETNOCULTURALES
EN LA FIESTA DE
SAN JUAN EN
OTAVALO**

* Instituto Otavaleño de Antropología

Si examinamos los contenidos etnoculturales persistentes en la fiesta de San Juan, podemos advertir que existen tres componentes que se caracterizan por sí solos; cada uno de ellos, corresponde a épocas diferentes que se han ido integrando con el devenir del tiempo. En primer lugar se encuentran presentes las culturas preincásicas del norte del Ecuador, en especial las de la provincia de Imbabura, con un componente de sacralización de algunos elementos de la naturaleza, con prácticas rituales mágico-utilitarias y con el culto al sol. La segunda contribución corresponde a la incursión incásica con un aporte social, económico, religioso, político y lingüístico. Cabe destacar que el culto heliolá-

trico se patentiza a través de la fiesta del Inti Raymi. Sin embargo:

“En las áreas donde el dominio incaico fue tardío, como en el caso de la región norte del Ecuador, el culto al sol parece no haber tenido una difusión masiva, restringiéndose en el mejor de los casos, a las familias nobles (cacicales), en virtud de su más estrecho contacto con las instancias del poder imperial y, por tanto, con los preceptos religiosos oficiales” (Naranjo, 1989: 184).

Esto determina que el culto al sol, tal como lo practicaban los incas, fue asimilado y practicado por las clases altas cayambes y carangues, mientras las clases populares mantenían la tradición heliolátrica nativa. El tercer ingrediente corresponde a la invasión española, la que ha aportado con elementos materiales, sociales, políticos, económicos, religiosos y lingüísticos.

En la fiesta de San Juan se encuentra sincretizados elementos provenientes de las culturas preincásica, incásica y española; de ahí

que es necesario conocer el aporte de cada una de ellas.

Culturas preincásicas

El culto al sol era uno de los elementos religiosos que se encontraba vigente en las clases populares y elitescas de la cultura Carangue. Con este elemento, las culturas del norte aportan a la fiesta de San Juan. Tal es así, que la máscara del sol de oro laminado, repujado y recortado, pertenece a la Toli-ta (provincia de Esmeraldas), cultura que se encuentra entre los 500 a. C y 500 d. C.

La máscara es un símbolo teocrático de esta cultura y se ubica en el proceso religioso. Es una respuesta a la necesidad de tratar de explicar lo inexplicable, de dar una coherencia al universo. Se acude a la presencia más deslumbrante y cotidiana, al sol, y se le atribuye el principio generador del universo y de la vida.

El “Arte Ecuatoriano” (1976: 117), en referencia a la máscara del sol, afirma:

“Naturalmente la efigie del dios sol está hecha a imagen y semejanza del hombre: una hermosa cabeza humana

coronada por una rubicunda y zigzagueante cabellera. (De esta manera, el hombre se transforma en dios...) Pero ese dios progenitor debe reunir unas excelencias y satisfacer las internas necesidades de ese antiguo hombre americano. Para ello, ciertos habitantes del mundo real se transforman en símbolos y dan forma al signo exterior que es, propiamente, la representación solar”.

Ejemplos como este nos inclina a creer que el culto al sol no fue privativo de los cuzqueños, sino también de las culturas que se asentaron en lo que hoy es el Ecuador. La abundancia de dioses y seres míticos, a más de la existencia de vasos quemadores de incienso, hacen suponer una intensa vida ceremonial y religiosa en torno al culto heliolátrico. Por consiguiente, se puede afirmar que la cultura de la Tolita constituyó un gran centro ceremonial, en el que se veneró al sol, ser etéreo con rostro humano, esencia de la riquísima mitología de estas culturas.

Federico González Suárez (1968: 200), en la “Historia General de la República del Ecuador”, parafrasea y de alguna manera atri-

buye el culto heliolátrico a las culturas anteriores a la invasión incásica, al decir que:

“El culto del sol, la adoración de este astro como una suprema divinidad, y, acaso, también las nociones astronómicas relativas a la duración del año y a la sucesión de las estaciones en parte del hemisferio occidental, fueron obra de la raza quichua antigua”.

Es muy claro advertir que el culto al sol se debe a una raza quichua antigua y que la incursión de los incas es posterior al inicio del culto heliolátrico. Eso demuestra que la adoración al sol no era privativo de los incas, sino también de las culturas existentes en el norte del Ecuador.

Otro elemento que se conjuga en la fiesta de San Juan, y pertenece a las culturas preincásicas, es la sacralización del agua. En las persistencias etnoculturales del altiplano norte existe un culto al agua, como: las vertientes conocidas como **pugyu cuna** que son reverenciadas y en ellas se encuentran ofrendas de claveles rojos, dinero, frutas y aguacates; las cascadas o **pachas** son poseedoras de

poderes sobrenaturales y a ellas acuden los capitanes de a pie o **chaqui-capitanes**; también van a ellas los futuros líderes denominados **aya uma cunas**, a recibir los poderes que les confiere el **aya** en la cascada. Sobre este particular, Luis Enrique Cachiguango (1993: 16), refiere:

“La denominación **aya uma** está compuesta de dos palabras quichuas a saber:

Aya: fuerza, energía, poder de la naturaleza.

El término **aya**, en algunas provincias de la sierra, es traducido como cadáver o muerto, pero en estos mismos sectores esta palabra equivale a las fuerzas desconocidas que afectan a los seres humanos, de lo que se deduce que originalmente **AYA** significa energía.

En el pensamiento indígena, **aya** es la personificación de los poderes de la naturaleza, que influyen positiva o negativamente a los humanos, según sus conductas de la vida.

Uma: Cabeza, líder, dirigente y guía.

Literalmente el nombre **aya uma** se traduce al español como el líder, el guía, la cabeza de la fuerza.

Dentro del contexto de la cosmovisión indígena, **AYA UMA** es el líder superdotado, ritual y guerrero, poseedor de la energía vital de la naturaleza”.

Naranjo (1989: 165), al tratar de la fiesta de San Juan señala:

“La primera ceremonia de las vísperas es el baño ritual al que se someten todos los varones, adultos, jóvenes y niños; un escenario privilegiado en la realización de este rito es la cascada de Peguche... El baño de las vísperas tiene un claro sentido de purificación y se vincula íntimamente a los significados agrarios de la fiesta”.

El dato traído demuestra, una vez más, la sacralización y el culto al agua dentro de la culminación del ciclo agrícola. El hombre se prepara con estos ritos para fecundar a la tierra, purificándose con el agua. Se saca todos los males y se enfrenta “limpio” al nuevo ciclo que se avecina en unos meses más. El agua es sagrada, como el sol que da vida en abundancia.

A más de lo narrado, se encuentran otros hechos que ilustran significativamente el culto al agua: la purificación de los objetos, de las imágenes religiosas y aún del mismo Crucifijo; y sobre esta está el lavado de la cara (*ñavi maillai*) y el baño de purificación del cuerpo de los difuntos. Esto demuestra que existe un culto al agua y un rito de sacralización de la misma.

La fiesta de San Juan está relacionada con el agradecimiento a la tierra por haber asegurado el éxito de la cosecha. Estos rituales se inician con la preparación del terreno, la siembra y culminan con la cosecha. Es aquí donde se agradece al espíritu de la tierra, a la madre tierra (*allpa mama*), conocida como la madre naturaleza (*pachamama*). La tierra tiene espíritu, tiene vida y merece ser venerada, no solo como fuente de producción agrícola sino como una deidad generosa, de la cual depende el alimento y la subsistencia para la vida. La madre tierra (*allpa mama*) es una divinidad femenina, símbolo de fecundidad y de vida, a la cual se la debe tratar con cariño y debe ser ofrendada con sacrificios y alimentada con agua y fuego. Esta trilogía: sangre, fuego y agua, purifica y fecunda la tierra

que se hace más generosa con sus hijos que la habitan y reverencian.

La sangre ha sido derramada en los sacrificios rituales para alcanzar del dios sol la fertilización de la madre tierra.

En nuestros días encontramos una persistencia del derramamiento de sangre mediante las peleas entre comunidades rivales, en los encuentros de cuadrillas en las plazas o en las esquinas de las calles; debe haber derramamiento de sangre o sacrificios cruentos para que la tierra sea generosa y haya abundancia de productos alimenticios, como respuesta o reciprocidad a esas ofrendas.

El fuego es un elemento purificador y germinador de la tierra. Bajo la acción incubadora del calor aparecen los primeros organismos en una larga cadena de fuerza germinativa, desde los especímenes primarios hasta el mismo hombre. En las persistencias etnoculturales encontramos al fuego como un ingrediente vivificador y purificador, por eso se quema la *sarapanga* (hoja seca de maíz), se prende la sarta, las camaretas, los papa truenos, los petardos y voladores (juegos de artificio); además, el calor del sol abriga la tierra y se

crea el principio germinativo de vida continua.

El agua, como queda dicho líneas antes, es un elemento de purificación de la tierra, de los objetos y de las personas. El agua nutre y da vigor al espíritu de la vida. Mircea Eliade (1973: 112), al tratar de la estructura del simbolismo acuático, refiere:

“Antes de hablar de la tierra nos es preciso presentar las valoraciones religiosas de las Aguas, y esto por dos razones: 1) Las Aguas existían antes que la Tierra (como dice el Génesis, ‘las tinieblas cubrían la superficie del abismo y el Espíritu de Dios se cernía sobre las Aguas’); 2) analizando los valores religiosos de las Aguas, se aprehende mejor la estructura y la función del símbolo. Pues el simbolismo desempeña un papel considerable en la vida religiosa de la humanidad; gracias a los símbolos, el Mundo se hace ‘transparente’, susceptible de ‘mostrar’ las trascendencias”.

En tiempos preincásicos existió el culto al maíz, según se

desprende por las figurinas encontradas en las culturas del altiplano norte del Ecuador. Víctor Alejandro Jaramillo (1968: 166) trae un dato muy importante sobre las mazorcas de maíz:

“Generosidad viva y abundante de la naturaleza, el grano de maíz, engarzado en su estuche propio, la mazorca, mereció ser esculpido con subida emoción por los artífices imbayas. A la finísima percepción del modelo, tan al alcance del lapidario, según la réplica del precioso grano, uniendo de modo invariable, a una concepción plástica sobria, un gran estilo. El resultado constituye un símbolo de la fecundidad de la tierra, a la que debía el hombre dones extraordinarios.

Entre las varias piezas que representan con admirable semejanza la mazorca de maíz, del Museo del Instituto del Hombre Americano, una hay, extraída de un sitio contiguo a Puntachil, donde se había erigido el templo al Sol, en Cayambe, que constituye realmente una obra prima, y por su concepción y realización, una prenda

clásica, en su género. Hasta el material no es común, sino singularísimo, por tratarse de una piedra cristalina de color plomo verdoso, en tanto otras están talladas en piedra negra, también brillante, con los granos en relieve, solamente en parte, y en parte esfuminados, y por esto visibles cuando reciben en forma directa la luz solar. En todo caso, la representación del maíz, formando hileras en la mazorca, realza los valores estéticos del neolítico imbabureño”

Este, al maíz, es otro elemento persistente en la festividad de San Juan, conjuntamente con la chicha, los cuales tienen connotaciones rituales y de sacralización. Estas creencias tienen su origen en las culturas preincaicas de la Sierra Norte.

Cuando el verano se ha prolongado y las lluvias no han llegado a su debido tiempo, principio o fines de octubre, se realiza un rito de imploración a la naturaleza. El yachac o el hombre más viejo, el **Taita**, a nombre de los indios de la comarca, implora a la madre lluvia (**tamia mama**) y pide al sol que aparte sus rayos para que la diosa

mande las aguas y fertilice la tierra. Los indios, por su parte, piden a todos los dioses: al Cotacachi, al Imbabura, al trueno, al relámpago, a la lluvia, etc., que envíen las aguas para sembrar el maíz (**sara**), el maíz duro blanco (**muruchu sara**), maíz amarillo común (**quillu muruchu sara**), maíz de color perla (**shima sara**), maíz blanco (**yurag sara**), maíz de color violáceo (**Cusca sara**) maíz amarillo de mazorca fina y grano abundante (**shubay sara**), maíz amarillo diminuto conocido como canguil (**canguil sara**), maíz de color negro (**yana sara**), etc. (Cordero, 1968: 85). Esta imploración hecha por los indios, a modo de letanía, se llama **jailima** (canto de cosecha). La invocación a los cerros y a los fenómenos naturales son las depreciaciones más puras ligadas a los ritos agrarios que se encuentran en las persistencias etnoculturales.

Waldemar Espinosa Soriano (1983: 268), en “Los Cayambes y Carangues: Siglos XV-XVI. El testimonio de la Etnohistoria”, muestra unas figurinas conocidas como **Conopas** o amuletos labrados en piedra, a las que se les atribuía poderes mágicos para la proliferación del maíz. Carangue era tierra fructífera en sembríos de maíz y sus

cosechas eran abundantes. Sobre la chicha del yamor dice:

“La fiesta del Yamor, en sus orígenes prehispánicos es posible que haya sido ceremonia en pleitesía al maíz. Justo, la chicha que hoy se bebe durante ella recibe el nombre de **chicha del yamor**... Es una chicha sagrada que solo se la hace para las grandes solemnidades. Además tiene poderes mágicos”.

Bernabé Cobo (1653: 300), en “Historia del Nuevo Mundo”, dedicó un capítulo íntegro a la chicha del maíz, quizás el primero con tales dimensiones. Señala su poder de viciar, sus diferentes modos de preparación, sus propiedades curativas, el origen del vocablo y su relación con la divinidad.

Otro elemento preincásico que se encuentra presente en la fiesta de San Juan es el **AYA UMA**, definido por Cachiguango (1993: 17) como: “El líder superdotado, ritual y guerrero, poseedor de la energía vital de la naturaleza”.

Este ser, jefe de su comunidad, se encuentra adornado de mu-

chas cualidades; es guerrero, y ha recibido el principio generador mediante un ritual de purificación para defender a los suyos. Este personaje debe bañarse en la cascada para recibir los poderes superterrenos, de manos de la energía suprema, como: fuerza, valentía, poder y la energía útil para alcanzar su cometido. El **AYA** es un fluido vital superior que participa a los demás en la fiesta del culto al Sol. Cachiguango (1993: 19-20) relata cómo el **AYA UMA** recibe los poderes:

“El **AYA UMA**, para adquirir este don debe realizar un ritual de iniciación que consiste primeramente en confeccionar una máscara y dos días antes de cualquier evento, debe enterrarla debajo del agua en las cascadas, vertientes, lagos y otros lugares ‘bravos’, para que la energía del lugar, se concentre en la máscara y el día señalado debe purificarse, bañándose en ese lugar y por último ponerse la máscara mojada.

La energía de la naturaleza concentrada en la máscara, otorga al hombre un poder y resistencia inagotables. Esta fuerza plasmada en la más-

cara es tanta, que muchos testigos y protagonistas, afirman que en los encuentros, cuerpo a cuerpo, de dos grupos tradicionalmente rivales, que simbólicamente representan al sol y a la oscuridad del espacio en lucha, los 'cabellos' de la máscara se ponen rígidos y erguidos, como si tuvieran vida propia. Además, no son ellos los que pelean sino las fuerzas de la naturaleza".

Se debe distinguir en el AYA UMA dos aspectos conceptuales: el primero como principio vital energético y el segundo como personaje que encarna al AYA UMA en la fiesta de San Juan. El uno es generador y el otro es receptor. En consecuencia, el primero es el AYA y el segundo el AYA UMA.

El AYA UMA viste: alpagatas, pantalones, camisa, máscara de doble rostro, azul y amarillo o negro y blanco, con ojos, nariz y boca ribeteados de color rojo, lengua roja, orejas y cabellos. Usa un poncho pequeño y lleva acial en la mano; en otras ocasiones, sobre el pantalón usa zamarros de cuero de borrego o de chivo.

El AYA UMA desempeña un papel importante en las peleas entre cuadrillas; les alerta, protege y defiende. Todos los de la comunidad le respetan y le guardan reverencia. Terminada la fiesta de San Juan el AYA UMA entrega la energía y los poderes al AYA con el mismo ritual de ablución.

En la década del cuarenta, Segundo Luis Moreno (1949: 154-156) al tratar de la fiesta de San Juan Evangelista, describe e interpreta el papel que desempeña el aya uma:

"Los diablitos sirven como de guardia de honor a los danzantes y bailan a su contorno formando un amplio círculo, como para resguardarlos de la curiosidad e impertinencia de los muchachos. Están vestidos como payasos, con máscaras grotescas y peluca de fibra de cabuya; visten uno como chaquet blanco, adornado de espejos, oropeles, perlas falsas, etc.; pantalones colorados muy ceñidos, con adornos de encajes... Al salir disfrazados de tales durante doce años consecutivos en la fiesta del Santo Patrono, tienen conquistada la gloria

eterna en la otra vida. Además habla de la utilidad que confieren al bastón y/o acial”.

Moreno explica los bailes y el vestido de los diablo-huma; además, da dos explicaciones populares sobre el fenómeno, que sin duda proyectan luces. La primera es el por qué se disfrazan de diablos: lo hacen por la creencia; y, la segunda, por la utilidad que ellos confieren a su bastón o acial.

Rubio Orbe (1956: 274, 298), registró algunas creencias ligadas al diablo:

“1) hay un disfraz especial en los bailes de San Juan llamado **AYA HUMA**; éste dicen que atrae al diablo, para que les acompañe en los pleitos con los enemigos. 2) Algunos ancianos de Punyaro solían bañarse en la **paccha** unos tres días antes de San Juan, para pactar con los diablos y hacerse fuertes e invisibles en los choques anuales que debían tener con sus clásicos enemigos, los perugaches. 3) Dos personas ebrias cayeron en el puente de **huaicu pata** y

murieron. Allí asomó el diablo e hizo este daño”.

Deteniéndose a escribir al **diablo-huma**, Rubio traduce el término por “cabeza de diablo”. Cubre la cabeza con tela y por cabellos usa unas mechas.

“Es un ser medio diabólico, que dicen se ha bañado tres días en una **paccha** para compactarse con el diablo y adquirir su poder y habilidad en la lucha para los encuentros que deben sostener” (ibid.: 297).

Todos los estudiosos que han tratado sobre el **AYA UMA** han descrito etnográficamente en los mismos términos que lo realiza Gonzalo Rubio Orbe. Enrique Cachiguango, por el contrario, hace un estudio de dentro hacia fuera, ya que nosotros tenemos una visión de fuera hacia dentro. Los dos enfoques globalizan el fenómeno y lo toman completo. A este respecto Cachiguango (1993: 17) dice:

“Esta concepción, la del **AYA UMA**, fue mutilada y deformada por el fanatismo religioso de los españoles, durante la conquista y la colonia, llegando al extremo

de satanizarlo, comparán-
dole con el demonio bíblico,
y el fruto de esta imposi-
ción, se comprueba con el
nombre **DIABLO-HUMA**,
con el cual se lo conoce ma-
yoritariamente.

El término peyorativo **DIA-
BLO-HUMA**, no tiene nin-
guna relación, ni en su re-
presentación, ni en su signi-
ficado, ni en su simbología
con el **AYA UMA**, porque
dentro de la concepción in-
dígena, no hubo y no existe
la personificación de un en-
te absolutamente maligno
como lo afirma la Filosofía
Judío-Cristiana.

En la actualidad, en varios
diccionarios quichua-espa-
ñol, observamos que el tér-
mino **SUPAI** es traducido
como **diablo**, pero es muy
superficial, para justificar la
imposición religiosa a que
fue sometida el indígena
después de la conquista es-
pañola”.

En las citas anteriores exis-
ten dos tendencias diametralmente
opuestas; Moreno, Rubio Orbe y
demás autores hablan del **demonio**
como principio del mal, siguiendo
la doctrina cristiana. El **aya huma**
o **diablo huma** es el personaje que

dirige la cuadrilla de sanjuanés y
encarna al espíritu del mal. Cachi-
guango afirma que el **AYA UMA**
es el poseedor de la energía vital
de la naturaleza, es el líder que di-
rige la cuadrilla y no da una expli-
cación mayor. En las dos acepccio-
nes, **diablo huma** y **aya uma**, re-
presenta al líder de los sanjuanés;
sin embargo, son dos concepciones
diferentes. No olvidemos que el
AYA es el principio generador de
la energía y el **AYA UMA** es el
que recibe la energía. Este princi-
pio corresponde la concepción má-
gico-religiosa del mundo andino.

Las culturas del altiplano
norte del Ecuador han dejado evi-
dencias arqueológicas importantes
de instrumentos musicales, como
un arte instrumental propio en el
desarrollo regional norte, donde
encontramos gran variedad de pi-
tos, silbatos, flautas verticales y
horizontales y ocarinas, capaces de
producir hermosas melodías. Sus
representaciones plásticas abarcan
figuras humanas, aves, mamíferos,
etc. También se encuentran bote-
llas-silbatos, las que desempeña-
ron papeles ceremoniales o neta-
mente decorativos. Jaime Idrovo
Urigüen (1987: 18), en su trabajo
“Instrumentos musicales prehispá-
nicos del Ecuador”, informa:

“La música, inherente al paisaje y a la cultura, adquiere un carácter múltiple y conceptual. Ya no se trata de instrumentos unitonales que acompañan al rito y marca el ritmo o son utilizados para la comunicación. Las flautas de pan y verticales indican un ordenamiento de los sonidos de acuerdo a una escala tonal buscada, es decir un concepto musical preconcebido. Están presentes los instrumentos de uso individual y, por encima de todo, la producción a gran escala, aprovechando técnicas alfareras como el moldeado, que permitió la fabricación en serie de Silbatos y ocarinas, sin dejar de lado aquellos otros, posiblemente más numerosos, contruídos con materiales vegetales”.

No podemos descartar que estos instrumentos fueron utilizados en la fiesta del sol, unos de carácter ritual y otros festivos. A estos instrumentos se debe añadir sonajeros, trompetas naturales y flautas uni y pluritonales.

Hace mucho tiempo, en las décadas del treinta y cuarenta, los danzantes se encontraban atavia-

dos con trajes elegantísimos y de mucho color, de los que colgaban monedas de plata. Vestían penacho, espada, calzones de encaje muy anchos, cascabeles en cada una de las rodillas, alpargatas y medias blancas. En sus vestidos, y sobre todo en el penacho, llevaban joyas, espejos, monedas antiguas y conchas. Portaban una espada en la mano derecha y en la izquierda una paloma para soltarla a la salida de la iglesia. Los indios asomaban en cuadrillas y bailaban en las calles, esquinas y en el pretil de la iglesia.

En las culturas preincaicas, los danzantes se encontraban relacionados con prácticas agrarias y guerreras y desempeñaban el papel de directores de los rituales de cosecha. Idrovo (1987: 72), dice:

“El danzante es la figura ampliamente conocida por la etnografía contemporánea en los Andes y particularmente en el Ecuador. El cerámico que presentamos está relacionado con esta antigua tradición, que pone en juego la danza con las prácticas agrarias y guerreras”.

El danzante se encuentra vestido con una larga manta, in-

corpora pequeñas conchas, lleva un sonajero en la mano derecha y en la izquierda un bastón ceremonial; tiene un tocado complejo compuesto por tres aves que coronan la cabeza. El danzante es símbolo de los ritos agrarios e identificado con las fiestas del Sol.

Todos los elementos hasta aquí descritos pertenecen a las culturas preincaicas del altiplano norte del Ecuador, los cuales forman parte de la fiesta de San Juan e integran la herencia social de los pueblos indios de Imbabura.

Incursión incásica

El tiempo que permanecieron los incas en el territorio del norte fue un período muy corto. Si corta fue su estancia, cabe advertir que el culto al sol, tal como fue practicado por los incas, únicamente tuvo vigencia en las capas elitescas y no trascendió a las clases populares.

González Suárez (1969: 22-226) coincide con este criterio:

“La dominación de los incas sobre las naciones indígenas ecuatorianas no fue, pues, de muy larga duración ni lo-

gró producir sobre ellos todos los efectos que en otras partes, por lo cual los indios nativos de estas provincias conservaron casi sin alteración ninguna su propio carácter”.

El poco tiempo de implantación y presencia efectiva de los incas en la región de Otavalo, se estima de 30 a 40 años, tiempo que no fue suficiente para imponer consistentemente nuevas prácticas entre las que cabe señalar: difusión del culto solar, organización dualista, nuevas formas de tributo, introducción de una nueva vestimenta, etc. y eliminación de todas las costumbres y tradiciones de las culturas avasalladas. Para Caillaudet (1985: 412), “el dominio incaico en la frontera norte era muy frágil y se derrumbó rápidamente a la llegada de los españoles”. Esto demuestra que el culto al sol permaneció en las castas elitésca y de nobleza. A este respecto Marcelo Naranjo (1989: 192), es muy explícito:

“Del culto al sol, propio de la religión inca, nada ha perdurado en la religiosidad popular imbabureña... esto se explica tanto por el corto

lapso de dominación incaica en la región, como por el carácter jerárquico y elitista del culto solar”.

Cabe destacar, además, que existe una marcada diferencia entre los principios religiosos cuzqueños con los practicados por la cultura cara. Con mucha razón González Suárez (1969: 201) advierte:

“Hay, por tanto, una diferencia muy notable entre la religión de los Incas y la religión de los Scyris y caras: Los Incas y las culturas del norte adoraban al sol, como a la primera y suprema divinidad de su culto; pero los incas modifican notablemente las nociones relativas a la naturaleza del astro y fundan en estas nociones todo un sistema de gobierno. Los Scyris tributan adoración al Sol, rinden culto a la luna, haciendo de entrambos astros las principales deidades de su religión”.

La diferencia conceptual es notable entre las dos culturas. Los incas son hijos y parte del sol y hacen de él el centro de su gobierno; mas las culturas del norte tienen al

sol como padre, como un antepasado y, por consiguiente, son hijos consanguíneos directos del sol y forman parte de la unidad doméstica con el sol y la luna. Los incas, al ser parte del sol, se identifican y son parte del sol y al ser parte del sol se relacionan con el mundo y la naturaleza. Dicho de otra forma, el hombre está unido con el dios-sol y él nos revela que somos partícipes de la inmutable esencia divina y del amor que nos tiene. Cuando el inca muere, debe reintegrarse al sol, ya que es parte de su esencia. Los incas, principalmente los cuzqueños, practicaron un panteísmo incipiente. Las culturas del norte son hijas del sol y forman una familia nuclear divina, los incas son parte de la esencia del mismo dios.

Asegurada la conquista, Huayna Cápac escogió a Caranqui para que allí se construyera el templo al sol y se impusiera su culto como una prolongación de la religión oficial. Se establecieron sacerdotes, militares y administradores al servicio del Estado. En este lugar debió haberse celebrado la fiesta del Inti Raymi, con la misma solemnidad que se hacía en el Cuzco, en Tomebamba y en Quito. Huayna Cápac habrá precedido la celebración con el fin de consolidar la conquista y demostrar que el

sol es el único señor del universo. El ritual y ceremonia de Quito nos relata González Suárez (1969: 250-251):

“La fiesta del Sol se celebra en junio, el día del solsticio de Verano. Diremos como solían celebrar aquí en Quito. Precedían tres días del más riguroso ayuno: el día de la fiesta, por la mañana, mucho antes que saliera el sol, se ponía en camino el Inca y, acompañado de toda su familia, subía a la cumbre del Panecillo; allí en el más profundo silencio, con la cara hacia el Oriente aguardaban todos el nacimiento del Sol: silencio profundo reinaba también en el inmenso concurso que cubrían las faldas del Pichincha..., el majestuoso apareamiento del Sol, que asomaba inundado de luz el firmamento. En ese mismo instante llenaban los espacios el ruido de los innumerables instrumentos musicales con que de todas partes se saludaba el nacimiento del Sol. Puesto luego en pie el Inca, dirigiéndose al Sol, mientras con ambas manos levantadas en alto le presen-

taba chicha en dos grandes vasos de oro, le hacía una fervorosa deprecación: derramaba en una tina de oro el licor del vaso que tenía en la derecha; tomaba un sorbo del que llevaba en la izquierda, y lo presentaba a los que le rodeaban: éstos bebían a su vez un bocado, y luego entraban al templo para adorar al Sol en su imagen de oro, sobre cuya faz bruñida estaban ya reverberando los rayos del astro esplendoroso”.

El sistema religioso de los señores étnicos de la región de Otavalo se vio afectado por un sistema diferente, estructurado y con principios y rituales definidos. Además, los incas habían establecido un sistema discreto en la distribución del trabajo, que convertían las faenas del campo en fiestas y regocijos.

Podemos decir, con toda verdad, que las fiestas en el sistema religioso y calendario agrario de los incas, se sucedían una después de otra. Los incas propusieron a las culturas del norte de su sistema y estructura religiosa, los que fueron aceptados por la nobleza carangue, mientras la clase po-

pular mantenía su religión, tradición y cultura. Sin embargo, el norte del Ecuador fue una de las últimas regiones en sufrir los embates de la conquista incásica y, por consiguiente, sufrió influencias relativamente menores con relación a los señores étnicos del sur.

Pese al corto tiempo que permanecieron los incas en estas tierras, creemos que la incursión incásica aportó con nuevos elementos a la fiesta del Inti Raymi, tales como: un nuevo concepto del sol, un reordenamiento ritual y ceremonial para la celebración de la fiesta; la chicha constituyó el centro ceremonial religioso, se introdujo nuevos instrumentos musicales, se presentaron nuevas tendencias dancísticas y musicales y se introdujo una nueva vestimenta. Es en este contexto que las culturas del norte sufrieron una nueva transformación.

Conquista española

Poco es lo que se sabe sobre la institucionalización de la festividad de San Juan. Solamente tenemos por seguro que bajo Gregorio el Grande (590 a 640 d. de C), en el nacimiento de San Juan se celebran tres misas en su honor, distinción singular pues tan solo la Vir-

gen, Jesús y el Bautista se rememoran en la fecha de su natalicio respectivo, mientras que generalmente se celebra la fecha del fallecimiento de los santos, pues es ésta la fecha de su inicio en la vida eterna.

Más tarde, al conquistar tierras americanas, los misioneros observaron que la fiesta del sol coincidía con la de San Juan Bautista y cambiaron el nombre de Inti Raymi por el de San Juan, con el fin de catequizar a los indios a la fe cristiana. Es así que con el afán de implantar un nuevo orden y una nueva religión a los pueblos conquistados, los españoles, al llegar al nuevo mundo, encontraron puntos de contacto semejantes y divergentes; los primeros fueron aprovechados en beneficio de la conquista y los segundos desechados por ser nocivos a la causa y a la religión. A este respecto Susana Friedmann (1982: 79), afirma:

“Todas las celebraciones se hacían en torno a un acontecimiento: el solsticio de verano, período en que el sol llegaba a su máxima latitud en el hemisferio boreal y por lo tanto los días se hacen más largos y las noches más cortas. Paulatinamente

la festividad cristiana reemplazó la pagana, tal como sucedió en la Edad Media con otras fechas del calendario solar y lunar”.

El Inca Garcilaso de la Vega (1963: 252) refiere, detenidamente las cuatro fiestas que se celebraban en el Cuzco, en especial la del Inti Raymi conocida como la Pascua Solemne del Sol. El indio Garcilaso de la Vega atribuye el nombre de la Pascua solemne del Señor Jesucristo a la fiesta del Sol por la grandiosidad y suntuosidad que ambas celebraciones tienen.

“Entre las cuatro fiestas que solemnizaban los Reyes Incas en la ciudad del Cuzco, que fue otra Roma, la solemnísimas era la que hacían al Sol por el mes de junio. Hacían esta fiesta al Sol en reconocimiento de tenerle y adorarle por sumo, solo y universal Dios que con su luz y virtud criaba y sustentaba todas las cosas de la tierra”.

Por otra parte, todas las órdenes legales venían de España y en ellas se encontraban mandatos expresos para gobernar, catequizar y adoctrinar a indios y españoles,

como también las penas para quienes no acataran e infringieran las mismas. En “Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias”, Carlos V expide el 17 de noviembre las primeras regulaciones para la buena marcha del gobierno, administración de justicia, guerra y hacienda, y todas las demás materias que tocan y son de la jurisdicción y cuidado del Consejo de Indias. En el Libro Primero, de la Santa Fe Católica, manda:

Ley j. Exortación a la Santa Fe Católica y como la debe creer todo fiel cristiano

Y mandamos a los naturales y españoles y otros cualquier cristianos de diferentes Provincias o Naciones, estantes o habitantes en los dichos nuestros reinos y señoríos, islas y tierra firme, que regenerados por el Santo Sacramento del Bautismo hubieren recibido la santa fe, que firmemente crean y simplemente confiesen el misterio de la santísima Trinidad...”

Ley ij **Que en llegando los capitanes del Rey a cualesquier provincia y descubrimiento de las Indias, hagan luego declarar la Santa Fe a los indios**

Los señores reyes nuestros... ordenaron y mandaron a nuestros capitales y oficiales, descubridores, pobladores y otras cualesquier persona, que en llegando a aquellas provincias procurasen luego dar a entender, por medio de los intérpretes, a los indios y moradores, como, les enviaron a enseñarles buenas costumbres, a apartarlos de vicios e instruirlos en nuestra fe católica..."

Ley iij **Que los ministros eclesiásticos enseñen primero a los indios los artículos de nuestra San Fe Católica**

Rogamos y encargamos a los Arzobispos, Obispos, Curas de almas y otros cualesquier ministros, predicadores o maestros, a los cuales por oficio, comisión o facultad pertenece la enseñanza de la doctrina cristiana, que tengan muy particular cuidado y pongan cuantas diligencias sea posible en predicar, enseñar y persuadir a los indios los artículos de nuestra santa fe católica..."

En estas leyes encontramos expresa voluntad de que se guarde, se cumpla y se ejecute todo lo dispuesto por el Rey, y era todo el aparato administrativo colonial como eclesiástico quienes debían ejecutar los mandatos legales; así, la Real Audiencia, la Gobernación, el Corregimiento y los Cabildos locales debían impartir justicias; y, el Arzobispo, el Obispo, el Cabildo y los clérigos en general debían suministrar los sagrados sacramentos e instruir a los indios en la palabra divina. Los tres artículo están

destinados a la propagación de la Fe Cristiana en la América india.

La fiesta de San Juan se inicia con el baño ritual. El culto a las aguas, como queda dicho, es tan antiguo como el culto al sol.

Desde tiempos inmemoriales existe la creencia de que el agua es fuerte de vida, símbolo de limpieza y purificación. La Iglesia Católica vio una semejanza entre los ritos de ablución de la fiesta del Inti Raymi con las aguas regenerativas del bautismo y se sirvió de este elemento para su adoctrinamiento en la fe católica.

“Mandamos a los naturales y españoles... que regenerados por el Santo Sacramento de Bautismo hubieren recibido la Santa fe, que firmemente crean y simplemente confiesen el misterio de la Santísima Trinidad...” (ibid.).

Este mandato demuestra a las claras que los naturales debían ser regenerados por las aguas del bautismo para alcanzar la vida eterna. Mas, el baño ritual que realizan los indígenas en sus comunidades, la víspera de San Juan, es un rito de purificación más no de

regeneración. El agua purifica el cuerpo, la mente y las cosas materiales. El bautismo renueva y acrisola el espíritu.

Para 1571 se inicia la reducción de los pueblos de Otavalo y juntamente con esta se procede a formar las doctrinas, en donde los misioneros impartían la catequesis, fundamentando la doctrina cristiana con principios teológicos y lecturas de pasajes bíblicos. Las normas religiosas de las culturas del altiplano norte son suplantadas con principios cristianos. Mas los indios, con el correr de los tiempos, han perdido la conciencia y la memoria de su cultura y de los fenómenos religiosos existentes. Hoy se han perdido los valores culturales tradicionales y los indígenas conocen la fiesta de San Juan mas no la del Inti Raymi.

En las comunidades de los alrededores de la laguna de San Pablo, en la década del setenta, los sanjuaneros salían a bailar en las calles y en las plazas. Se encontraban vestidos con sombreros de paja toquilla o de lana adornados con plumas de colores, máscaras, camisa blanca, chaleco negro, pantalón bombacho de tela estampada, medias color carne o polainas, zapatos o alpargatas y acial en la

mano derecha. Los sanjuanes juntamente con el capitán, **chaquicapitanes** (capitanes de a pie) y familiares, la víspera hacían la entrega de las velas adornadas con palmas al cura y éste les daba en custodia, a pedido de ellos, la imagen del santo o el paño del Señor, para que sea velado durante la noche en la comunidad. Prioste, sanjuanes, estado mayor y acompañantes, al son de la música, danzaban junto a la imagen y retornaban a su lugar de origen.

Al día siguiente, el mayoral, muy por la mañana despierta al prioste y espera la llegada de los **sarcos** (sanjuanes), ya que los músicos habían dormido en casa del prioste, para emprender la procesión de retorno de la imagen hacia la iglesia. Hacían el mismo recorrido, con las paradas en las mismas cantinas para tomar la **tauna** (copa). Escuchaban la misa y después los sanjuanes danzaban en honor del santo y del dios sol por haber fructificado la tierra.

En esta fiesta existe un paralelismo cultural; por un lado, se encuentran elementos hispano-cristianos y, por otro, elementos precolombinos. Todas las prendas de vestir que usan los sanjuanes son de origen hispano; la misa y la

procesión en honor de San Juan Bautista de origen cristiano; la banda de pueblo compuesta de maderas, metales y percusión de procedencia europea; y, por otro lado, las flautas, la música, el sacrificio del gallo (gallo capitán), los churos y cascabeles de ascendencia precolombinos. En este contexto podemos hablar que la fiesta de San Juan es un hecho sincrético.

También, en esta festividad, se encuentran algunos elementos que son propios de la administración de hacienda, entendida como la propiedad agrícola de una o varias extensiones de terreno puestas en producción agrícola bajo una administración. Estos elementos, entre los principales, están: **cuadrilla**, grupo de personas que trabajan en una hacienda en calidad de peones. Se conoce con este nombre a un grupo de indígenas disfrazados que bailan en la fiesta de San Juan y San Pedro. **Mayoral**: es la persona que en las cuadrillas de cavadores, de segadores, de labranza, hace de cabeza y capataz. En la fiesta de San Juan hace cumplir la disciplina y el orden. **Mayordomo**: es el criado principal a cuyo cargo está el gobierno económico de una casa o hacienda. En la fiesta heliolátrica se encarga de sufragar los gastos de los inte-

grantes de la cuadrilla y de administrar los bienes económicos a él encargados. **Sobrestante:** Es el que dirige a cierto número de trabajadores y ejecuta determinadas obras bajo la dirección del Administrador o del dueño de la hacienda. En la fiesta que nos ocupa dirige los giros, movimientos y el orden de la cuadrilla así como el momento de la pelea. **Capataz:** Es la persona a cuyo cargo está la labranza y administración de la hacienda; es el hombre de confianza del administrador. Hace las veces del mayoral y cuida a cada uno de los sanjuanés. **Capitán:** es la persona a quien reglamentariamente corresponde el mando de la compañía o cuadrilla. Dirige la cuadrilla montado a caballo. **Chaqui-capitán:** es el capitán de a pie. Hace las veces del capitán en ausencia de éste. **Estanquero** es quien reparte el aguardiente o la chicha a los concurrentes.

Mayoral, mayordomo, sobrestante, capataz, capitán, estanquero, etc., forman la estructura inferior administrativa de la hacienda. Estos elementos son los que forman parte en la fiesta de San Juan y sus nombres son un rezago de la administración hacendataria.

Guerrero (1975: 6) habla de las formas de trabajo y de las relaciones de apropiación de la renta. Clasifica las haciendas, los trabajadores y los administradores:

“Podemos clasificar, advierte, las diversas formas de trabajo que existía en las haciendas en tres grandes grupos; de acuerdo a las principales obligaciones y derechos que comprendían: Primer grupo: huasipungueros y yanaperos, quienes tenían una jornada de trabajo en la hacienda, más posesión de un lote de tierra y/o de pastizales, riego, más un salario; segundo grupo: arrendatarios y partidarios con obligaciones de trabajo, éstos tenían jornadas de trabajo más parte de la producción en especies o dinero; y, tercer grupo: partidarios y arrendatarios, quienes entregaban una parte de la producción y tenía una posesión de tierras y/o pastizales.

El estrato más alto de este grupo, los administradores, se asimila y muchas veces pertenecía a la clase de terratenientes, mientras los funcionarios medios salían

por lo general de la pequeña burguesía urbana o rural. Para estos dos estratos el salario monetario formaba la base de su remuneración, siendo los beneficios en especies o en medios de producción más bien secundarios. **Un último estrato de empleados, encargados de tareas de ejecución y control de trabajo y de la represión directa** recibían una remuneración monetaria de carácter esencialmente complementario a la posesión de tierras y pastizales. **Estos ayudantes, mayorales, mayordomos, etc.** se diferenciaban poco de los huasipungueros y muchas veces eran escogidos entre ellos”.

La estructura político-administrativa de la hacienda pasó de Europa a América. La búsqueda de riquezas fue la primera motivación de los españoles, pasada ésta pusieron sus ojos en la fertilidad de la tierra y la disponibilidad de mano de obra indígena, abundante y dominada; en este contexto, la región de Otavalo tiene gran importancia, pues aquí se forman los grandes latifundios, estructura que

hasta ahora está vigente y es partícipe en la fiesta de San Juan.

La indumentaria que viste el indígena en la fiesta de San Juan es de carácter festivo, siendo la mayoría de ellas de origen europeo. Las prendas de vestir de las culturas precolombinas no han permanecido vigentes sino únicamente sus nombres.

Don Sancho Paz Ponce de León (1965: 337), en “Relación y descripción de los pueblos del Repartimiento de Otavalo, 1582”, proporciona los primeros datos acerca de la indumentaria de los indígenas en esta región:

“El hábito que traían antiguamente los hombres antes que el Inga viniese, era una manta de algodón grande que le daba dos vueltas al cuerpo, y después que el Inga vino, traen unas camisetas y unas mantas cuadradas de algodón. Las mujeres traen una manta de algodón grande, llamada **anaco**, pegada al cuerpo y prendida con unos prendedores de plata o cobre, la cual manta prenden con los dichos prendedores en los hombros, y ciñen la manta con una fa-

ja de algodón muy labrada y pintada de colores, traen otra más pequeña cuadrada prendida con otro prendedero; y esta manta pequeña llaman líquida (lliclla) los indios, y la grande llaman anaco y los prendederos llaman topos. Y este es el hábito que agora traen estos indios”.

De este dato, citado por Hernán Jaramillo Cisneros (1990: 128), se puede inferir que las prendas de vestir de los otavalos eran muy sencillas. Las mujeres usaban una manta grande y otra pequeña, una faja y un tupu y los hombres una manta pequeña. A más de esta prenda, los danzantes se adornaban con un complejo tocado compuesto por varias aves, caracoles marinos, una manta larga en forma de camisón, collares, narigueras y otros adornos de oro y plata. Así enjaezados celebraron la fiesta del culto al Sol. Las incursiones posteriores les proporcionaron otras formas de vestir y han dejado huellas imborrables en las culturas del norte.

La fiesta de San Juan, tal como la tenemos ahora, es una fiesta sincrética con elementos nativos, incásicos y españoles. Todo ha

cambiado, somos testigos del archivo de la historia.

BIBLIOGRAFIA

CACHIGUANGO C., Luis Enrique
1993 “Aya Uma. Símbolo de la cultura indígena”. En *Shimi shitachi*, revista de información y reflexión sobre temas indígenas, Nº 16; Talleres Abya-Yala; Cayambe.

CAILLAVET, Chantal
1985 “La adaptación de la dominación incaica a las sociedades autóctonas de la frontera septentrional del Imperio: territorio Otavalo-Ecuador”. En revista *Andina*, Nº 2; Centro Bartolomé de las Casas; Cusco.

COBA ANDRADE, Carlos Alberto
1985 *Danzas y bailes en el Ecuador*. Ediciones Abya-Yala; Quito.
1992 *Instrumentos musicales populares registrados en el Ecuador*. Colección Pendones, Nros. 46 y 47; Ediciones del Banco Central del Ecuador; Gráficas Ayerve; Quito.

COBO, Bernabé
1959 *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles, Vol. II, Tomo XCI; ed. Atlas; Madrid.

CORDERO, Luis
1968 *Diccionario quichua-español español-quichua*. Talleres de la Universidad de Cuenca; Cuenca.

ELIADE, Mircea
1973 *Lo sagrado y lo profano*. Ediciones Guadarrama; Madrid.

- ESPINOSA SOREANO, Waldemar
1983 **Los Cayambes y Carangues: siglos XV y XVI. El testimonio de la Etnohistoria.** Colección Penderos, Nros. 61 y 62; Editorial Gallo capitán; Otavalo.
- FRIEDMANN, Susana
1992 **Las fiestas de junio en el Nuevo Reino.** Edición conjunta del Instituto Caro y Cuervo y del Patronato Colombiano de Artes y Ciencias; ed. Kelly; Bogotá.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1963 **Comentarios reales de los incas.** Biblioteca de Autores Españoles, Vol. III, Tomo CXXXIV; ed. Atlas; Madrid.
- GONZALEZ SUAREZ, Federico
1969 **Historia General de la República del Ecuador.** Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana; Quito.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1980 **El primer nueva coronica y buen gobierno.** Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno; ed. Siglo XXI; México.
- GUERRERO, Andrés
1975 **La hacienda precapitalista y la clase terrateniente en América Latina y su inserción en el modo de producción capitalista: el caso ecuatoriano.** Universidad Central, Facultad de Jurisprudencia, Escuela de Sociología; Quito.
- IDROVO URIGÜEN, Jaime
1987 **Instrumentos musicales prehistóricos del Ecuador.** Ediciones del Museo del Banco Central del Ecuador; Imprenta Monsalve Moreno, Cía. Ltda.; Cuenca.
- JARAMILLO CISNEROS, Hernán
1990 "Indumentaria indígena de Otavalo". En **Sarance**, N° 14; Revista del Instituto Otavaleño de Antropología, 127-144 pp.; Otavalo.
- JARAMILLO P., Víctor Alejandro
1968 **Repertorio Arqueológico Imbaya.** Ed. Cultura; Otavalo.
- MORENO, Segundo Luis
1949 **Música y danzas autóctonas del Ecuador.** Ed. Fray Jodoco Ricke; Quito.
- NARANJO, Marcelo
1989 **La cultura popular en el Ecuador,** Tomo V, Imbabura. Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, CIDAP; Cuenca.
- PAREDES, Julián de (Compilador)
1973 **Recolección de leyes de los reynos de las Indias.** Tomo I. Reproducción en facsimil de la edición de Julián de Paredes de 1681. Ediciones Cultura Hispánica; ed. Gráficas Reunidas; Madrid.
- PAZ PONCE DE LEON, Sancho
1582 **Relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalo.** Publicaciones del Instituto del Indio Americano; ed. Imprenta Cultura; Quito.
- RUBIO ORBE, Gonzalo
1956 **Punyaró. Estudio de Antropología Social y Cultural de una comunidad indígena y mestiza;** ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana; Quito.
- VARIOS AUTORES
1976 **Arte ecuatoriano,** dos tomos. Salvat Editores ecuatoriana S. A.; España.

*Hernán Jaramillo Cisneros**

EL DESARROLLO DE LA ACTIVIDAD ARTESANAL EN OTAVALO

* Instituto Otavaleño de Antropología

Al hablar de los indígenas de Otavalo se resalta su dedicación a la artesanía textil, la cual viene de muchísimo tiempo atrás. Si bien este es el principal oficio practicado en la región, hay otras ocupaciones a las que se dedica la población tanto indígena como mestiza del lugar.

Muchas especializaciones artesanales tradicionales han sido afectadas por los modernos sistemas de producción, por el uso de nuevas materias primas, o por la circunstancia de las personas que practican ciertos oficios prefieren que sus hijos se dediquen a otra actividad más rentable o que les ofrezca mayores posibilidades de ascenso social.

Los objetos elaborados manualmente, que tenían un lugar particular en la comunidad, tanto en la vida diaria como en los actos ceremoniales, se han transformado o cambiado de función en los últimos años, pues la mayoría de ellos se destina a nuevos usuarios. Ha sido el mercado, sobre todo, el que ha determinado el tipo de productos y de ocupaciones artesanales que deben subsistir.

Las artesanías, que son muestra de las formas de vida, de la cultura e identidad de una comunidad, se han transformado en los últimos tiempos, para imitar los modelos que llegan de afuera, sea por influencia de los medios de comunicación, de las llamadas "misiones de buena voluntad", o por efecto —especialmente entre los artesanos textiles— de sus frecuentes migraciones. Esto ha dado como resultado la pérdida de la capacidad creadora de los artesanos, que han llegado al facilismo de imitar, de copiar lo nuevo, dejando perder la tradición y su herencia cultural.

Las artesanías, como parte de la cultura, son dinámicas y, por tanto, deben transformarse para sobrevivir. Pero los cambios tienen que darse sin perder ciertas carac-

terísticas que las identifican con el grupo creador, sin llegar a la uniformización con los modelos foráneos, que responden a otra realidad cultural.

La investigación de las tradiciones artesanales nos permite conocerlas mejor, preservarlas y mantener su autenticidad. Y esto solo podrá darse si al mismo tiempo al artesano se le brinda una adecuada asistencia técnica, ayuda para organizarse y mercado para sus productos; así podrá alcanzar un sitio digno en la sociedad.

En el presente ensayo veremos cuál ha sido el desarrollo de la actividad artesanal en Otavalo, según las fuentes documentales; luego, analizaremos brevemente la situación actual de los diferentes oficios. Por fin, señalaremos algunas conclusiones relacionadas con ciertas formas de trabajo, que son las que proveen de recursos económicos a quienes habitan en el valle de Otavalo.

Primeras referencias sobre la artesanía de Otavalo

Para conocer los antecedentes de la artesanía de Otavalo, nos remitimos a quienes dejaron testimonios escritos sobre este tema.

Se puede advertir que los autores consultados ponen énfasis en los trabajos textiles que, desde gran tiempo atrás, gozan de mucho prestigio. Otras ocupaciones son mencionadas tangencialmente pero, de todas formas, nos ayudan a conocer cuáles eran los oficios que se practicaban en la región.

Don Sancho Paz Ponce de León (1965: 240), el más notable y el más conocido de los corregidores de Otavalo en el siglo XVI, en su "Relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalo, 1582", proporciona los primeros datos sobre las formas de trabajo de los habitantes de este lugar:

"Los tratos que estos naturales tienen es labranza y crianza... Son grandes labradores, que todos en general siembran sus tierras y cogen los frutos a sus tiempos. Los tratos que hay entre ellos es hacer mantas de algodón y venderlas por oro a españoles y a indios para pagar sus tributos. Hay muchos indios que tienen tierras riberas de los dichos grandes ríos que he dicho, donde hacen grandes chácras de coca, que es una yerba de un árbol chiquito, que

se coge la dicha yerba tres veces al año; y también hacen muchas chácaras de algodónales; y destas dos cosas es la mayor contratación que los indios deste distrito tienen; y los indios que son señores destas tierras los tienen por ricos. También hay otros indios cazadores que cazan muchos venados y los venden hecho cecina a otros indios, y este es otro género de grangería entre ellos. Y los españoles que viven en los pueblos destes indios se sustentan de labranza y crianza".

En el período colonial, Otavalo tenía varios obrajes. El obraje era una "fábrica de paños ordinarios, bayetas y otros tejidos de lana", donde los indígenas trabajan en condiciones infrahumanas.

Según Javier Ortiz de la Tabla (1977: 479), el obraje de Otavalo era uno de los más antiguos e importantes de la Audiencia de Quito, donde se producía "paños, jergas, frazadas y pañetes". Añade:

"En 1582, funcionando ya (el obraje) erigido por Rodrigo de Salazar, habían sido trasladados desde San

Juan de Pasto 150 indios cimarrones, conducidos todos por el cacique de Ypiales y Potosí, Pedro de Henao. Doce años más tarde el administrador del obraje, perteneciente —como el repartimiento— a la Corona por muerte de Salazar, reducía ‘gran cantidad’ de indios en el Asiento. Hacia 1622 Pedro Ponce Castillejo fundaba uno nuevo y acrecentaba el número de operarios del antiguo. Cuatro años después Pedro Balbasí de Rivera incrementaba hasta 100 el número de operarios del nuevo de San José de Buenavista...”

Fernando Silva Santisteban (1964: 106), estudia los obrajes del Virreinato del Perú y nos ofrece esta información acerca de los obrajes de la región:

“En 1613 se fundó, adscrito al de Otavalo, el obraje de Peguche, al que se le asignaron 500 mitayos para ser arrendado o rematado al mejor postor. Para los obrajes de Otavalo y Peguche, donde existían indios procedentes de diversos lugares, se ordenó por la Audiencia, el

10 de noviembre de 1532, se haga trueque y mudanza de los mitayos señalados por los de labranza, vecinos a estos obrajes; se encargó de la ejecución al capitán Cristóbal de Troya. Con semejante medida se aseguraba el perpetuo trabajo de los mitayos, en contradicción con las leyes y disposiciones reales”.

Un informe de 1754, dirigido por el Presidente de la Real Audiencia de Quito, Juan Pío de Montúfar y Frasco, Marqués de Selva Alegre (1894: 176), le dice al Virrey del Nuevo Reino de Granada que en la jurisdicción de Otavalo “hay ovejerías muy abundantes para el consumo de lanas y (...) coséchase en abundancia el algodón”. Agrega:

“Los naturales propenden mucho de los tejidos que ejercitan en muchos obrajes en las fábricas de paños, bayetas, lienzos, alfombras y pabellones. Estos frutos son de comercio con la ciudad de Quito, a donde se traen los paños, bayetas, mucho algodón; remítense muchos de aquellos tejidos a las provincias de Popayán, Chocó

y Barbacoas, y en todas pagan los correspondientes Reales derechos”.

El Oidor de la Audiencia, Juan Romualdo Navarro (1984: 127), se refiere a la ocupación de los habitantes de Otavalo, en 1761: “su principal comercio es de varios tejidos de algodón de que hacen camas de mucho precio y otras telas que merecen particular estimación”.

Sobre el trabajo de la gente de Otavalo, el coronel Antonio de Alcedo (1967: 72-73), en su obra escrita entre 1786 y 1789, manifiesta lo siguiente:

“Otavalo, provincia y corregimiento del reino de Quito... está poblado de muchas haciendas de labor y porción de obrajes en que fabrican lienzo que allí llaman de la tierra, o tocuyos, alfombras, pabellones de cama y colchas, todo de algodón, blancos y pintados de varios colores, que tienen mucha estimación en todo el reino... Y la capital que es la villa y asiento del mismo nombre, población grande, hermosa y de agradable situación, de temperamento frío, muy

abundante en ganados de que abastece a los demás pueblos; sus naturales son más inclinados a las fábricas de tejidos de algodón en los muchos obrajes que les producen gran lucro que al cultivo de los campos...”

Mientras todos los informes se refieren únicamente al oficio textil, sin duda la principal actividad artesanal practicada en Otavalo, en 1771 el jesuita Mario Cicala (1973: 129) proporciona datos sobre otro oficio importante en esta zona: la cestería; esta referencia es importante porque la especialización que se ha mantenido vigente por muchísimo tiempo está por desaparecer, como lo veremos luego. El padre Cicala dice:

“En este Corregimiento se han erigido obrajes y oficinas de labrar paños, bayetas, jergas y otras telas de lana y algodón. Fabrican también cestillas de fibra de diversas figuras, adornadas con dibujos de pajas rojas, negras, violáceas, anaranjadas. Las adquieren para guardar en ellas pañuelos, medias y aun joyas, cada juego de cestillas se compone de ocho y aun doce piezas que encajan

la una dentro de la otra de mayor a menor; la última suele ser tan chiquita que solo cabe en ella el dedo meñique. Los juegos mayores cuestan hasta doce escudos; y se venden por todas partes, y pueden servir como presentes para obsequio a los amigos”.

Casi de la misma época que el testimonio anterior, es el que hace el padre Juan de Velasco (1960: 464) en su **Historia del Reino de Quito**, escrita en 1789. Este autor destaca la variedad de tejidos que se hacían en aquel tiempo, lo que denota el conocimiento de variadas técnicas. Menciona, también, los trabajos de cestería:

“...hay varias y grandes fábricas de paños, y otras telas de lana y algodón. Estas últimas, son unas de lienzos ordinarios, y otras de telas llamadas macanas, unas lisas, y adamascadas otras; unas de mota menuda, llamadas confitillo, y otras de felpa, todas muy estimadas, que hacen considerable comercio. Se hacen también petaquillas y otros utensilios curiosos de juncos partidos, y teñidos de diversos colo-

res que se distribuyen por todo el Reino”.

A mediados del siglo XIX, Manuel Villavicencio (1858: 304-306) califica a los habitantes de Otavalo como “industriosos”, puesto que se dedican a la producción de “ponchos, bordados, alfombras, lienzos, encajes, etc.” Según este autor, la explotación del trabajo indígena se mantenía en Otavalo, pues menciona que “en este canton se conserva aun los antiguos obrages de **Peguchi i Pinzhaquí** donde se fabrica muchas bayetas ordinarias para la esportación á la Nueva Granada”. Sus observaciones se complementan con lo que sigue:

“La industria principal de los habitantes consiste en ponchos de algodón, de seda i de lana finos; en chales finos de bellos colores, en encajes bordados, tocuyos finos, i muchos tejidos; se trabaja por los Indios unos ternos de canastillas de junco, con variados colores i labores, que las hacen muy estimadas, i aun se transporta al exterior”.

En 1861, Joaquín de Avendaño (1958: 209, 254) relata sus

observaciones de una visita a la hacienda Pinsaquí, muy cercana a Otavalo, donde existía una incipiente fábrica de tejidos. Su narración resulta conmovedora, pues le tocó presenciar el castigo que se imponía a los indios que trabajaban en dicho lugar. La cita tiene gran importancia ya que a más de informar que allí se producía “telas, bayetas, géneros para ponchos, afamadas alfombras” y que en esa época la provincia de Imbabura era “la más industrializada de las ecuatorianas”, nos revela los infamantes castigos aplicados a los infelices que con su trabajo buscaban el sustento para su familia. Este es su testimonio:

“La hacienda de Pinsaquí está rodeada de extensas campiñas que le pertenecen. En ellas hay más de quinientas chozas de indios: éstas son una especie de propiedad de la quinta, y forman una verdadera colonia cuyo jefe es el amo. Ocupanse los colonos en el cultivo de los campos, y en los trabajos de la fábrica. He visitado ésta cuidadosamente. El departamento de hilados y el de telares están montados por los primitivos siste-

mas y reducidos a la infantil sencillez de la fabricación. A pesar de esto esta fábrica u obraje, que así le llaman, es el más considerable de la provincia, y cuyos productos se venden con mayor estima para la vecina república de Nueva Granada.

Los indios trabajan por un módico jornal, que apenas cubren sus más apremiantes y sencillísimas necesidades. Así es que cuando no concluyen la tarea que se les ha fijado prefieren una tanda de zurriagazos, a que se les disminuya el jornal: tiéndense en el suelo boca abajo, sin replicar palabra y reciben el castigo sin chistar. Al levantarse pronuncian solamente estas humildísimas palabras: **Dios se lo pague.**

Admíreme de tanta abyección e irritéme contra esta práctica. Dijéronme era única y exclusivamente empleada con los muy holgazanes, y cuando repetidas amonestaciones no bastan para inspirarlos amor al trabajo”.

La artesanía de Otavalo a comienzos del siglo XX

La **Monografía del cantón de Otavalo**, del padre Amable Herrera, publicada en 1909, es la fuente de información más importante sobre las artesanías regionales de comienzos del presente siglo. Acerca del trabajo de los indígenas dice:

“Los ponchos, llamados **jerquetas**, han adquirido un aprecio considerable, lográndose la venta a precios ventajosos. Son fabricados en los antiguos telares indígenas, de lana fina. Sirven para el abrigo en la crudeza del invierno, y reemplazan a los ponchos de caucho, en las lluvias. los indios imitan los colores caprichosos de los ponchos extranjeros, superándolos en la labor, como en los materiales. Las cobijas, frazadas, son fabricadas por los indios, finas y ordinarias, de lana. Los lienzos de algodón están en competencia con los de fábricas europeas. Las cestas de juncos, de varios colores y de elaboración caprichosa en el tamaño, en la forma, esteras para piso y cielos ra-

zos, son manuales industrias de los indígenas. Han emprendido también en la curtiduría de pieles”. (Op. cit.: 278).

En otra parte de la **Monografía**, el padre Herrera (Ibid: 291-92) hace mención de distinguidos artesanos de la zona urbana de Otavalo, a la vez que señala las actividades de algunas parroquias del cantón. En la cabecera cantonal sobresalen los carpinteros, talladores de madera, los especializados en cubiertas de casas; los herreros que hacen frenos, espuelas, llaves; zapateros, joyeros, relojeros, sastres, ebanistas. En las parroquias rurales se hace: en San Pablo, sombreros de paja toquilla; en San Juan de Ilumán, sombreros de lana fieltada; en San José de Quichinche, carpinteros, tejedores de ponchos de lana y **macanas** de algodón; en San Rafael, esteras de totora.

La comercialización de los tejidos se hacía dentro y fuera de la provincia; los muebles iban a Quito e Ibarra; los sombreros de paja toquilla al extranjero; los objetos de alfarería se usaban dentro de la provincia; el calzado se vendía en Quito e Ibarra; el comercio

de ropas se hacía en Quito y Guayaquil.

Alejandro Andrade Coello (1919: 17-18), al describir sus impresiones de un viaje a la provincia de Imbabura, señala varias actividades artesanales de los indígenas, donde resalta la sombrerería de lana fielturada de Ilumán:

“Entendidos en telares, son muy laboriosos, lo mismo en el tejido de cestos y canastitas hasta el tamaño de un dedal, que, encerradas unas dentro de otras, las venden con el nombre de **ternitos**. Hacen esteras de vivos matices para tapetes y escupideras, sombreros de espadaña (totora) ordinaria o de esparto. Los ponchos de Otavalo son apetecida prenda, por su fino tejido, abrigo y resistencia. Fabrican costal para pisos y rodapiés de lana. En Ilumán se dedican todos a la confección de sombreros de lana, de caprichosas formas y estilo moderno. Con piedrecitas y mazos van apelmazando la fibra, dándole lustre y moldeándole: es un trabajo primitivo, pero muy curioso. Sorprende que con tan rudi-

mentario proceder obtengan tan brillantes resultados y en ingentes cantidades. Este pueblecito inmediato a Otavalo, no solo surte a todo el cantón, sino que abastece a lejanos mercados”.

Un autor anónimo (1928: 59-60) ofrece una amplia visión de las “industrias populares” de Otavalo, tanto de las zonas rurales como de las urbanas, refiriéndose a actividades no señaladas por otras personas que se ocuparon del tema:

“Cada parcialidad muestra un aspecto de su labor especial. Pinsaquí, Ilumán, Quinchuquí, Peguche, Pucará, Agato y Carabela se distinguen por los afamados tejidos de lana que laboran en sus telares (ponchos, cobertores, bufandas, chalinas, casimires, bayetas). Estas prendas tienen gran consumo dentro de la República y en el Departamento de Nariño... Las parcialidades de San Rafael y San Miguel, Camuendo, fabrican esteras y aventadores. El material lo tienen de las orillas de San Pablo (la totora). Las de Calpaquí se dedican a la

curtiembre. Las suelas son magníficas y muy estimadas en la capital como material de duración. Imbabuela, Punyaro y Santiaguillo trabajan en el tejido de zuro. Canastas, petacas, 'ternos' (algunos pares de canastos que disminuyen gradualmente de tamaño y coloreados en la forma más atractiva). Los indios de las parcialidades de San Juan y Asama tejen macanas y los ponchos de algodón y las fajas en las cuales hay que admirar caprichosos dibujos decorativos.

El artesano otavaleño, como pocos, ha probado su competencia y dominio en ciertas artes manuales como la carpintería por ejemplo. Es fama que ha traspasado las lindes todas del país, la destreza de nuestro carpintero...

La destreza en el tallado ha adquirido caracteres propios. Muestra de lo que queda dicho son el altar mayor del Jordán y las puertas principales de dicho templo y las de San Luis... Se ha implantado la industria de la construcción de muebles de

mimbre que rivalizan y superan a los extranjeros. Para el asiento de esterilla se ha obtenido el material de una vena que es inagotable en la región de Intag.

La ebanistería, propia del clásico barrio de 'San Blas' y de la parroquia 'Espejo' ha producido soberbios instrumentos. La sombrerería ha alcanzado mucho desarrollo. Se ha llegado a imitar habilmente el sombrero extranjero. En Otavalo 'La Industrial' y en Ilumán se impulsieron, no ha muchos años, con esta prenda, en varias secciones del país. Más aún, gran parte del ejército usó el afamado 'casco' otavaleño. San Pablo, la parroquia más importante del cantón, produce una apreciable cantidad de sombreros de paja toquilla.

La fabricación de peines, hebillas, botones, zarcillos, aros, con material que proporciona las astas del ganado, ha llegado en estos tiempos a imponerse en el mercado. La tintorería en Otavalo y Quichinche, la alfarería y la industria de la elabo-

ración del jabón prieto, se incrementan diariamente...

Un texto escolar de **Geografía de la provincia de Imbabura**, de los Hermanos de las Escuelas Cristianas (1929: 45-47, 68), señala las ocupaciones artesanales del cantón Otavalo: una fundición de bronce, una fábrica de jabón, los sombreros de paja toquilla de San Pablo, calificada como "industria de exportación", los sombreros de lana de Ilumán, las curtiembres de Espejo, las esteras de San Rafael, lo mismo que las canastillas de junco de Otavalo. Además de sus telares, su calzado es muy buscado en el interior de la república y los trabajos de carpintería gozan de merecida reputación.

Anibal Buitrón (1974: 61), en base a investigaciones de la década de 1940, clasifica a grupos de artesanos indígenas, dedicados a determinadas especializaciones, en el área rural de Otavalo:

"Tejedores de artículos de lana (ponchos, cobijas, bayetas, chalinas, casimires y fajas): La Bolsa, Peguche, Quinchuquí, Agato, La Compañía, Pucará, Ilumán Alto, Ilumán Bajo, Carabue-la.

Tejedores de artículos de algodón (lienzos y fachalinas): San Juan.

Tejedores de artículos de totora (esteras y aventadores): San Roque Bajo, Pucará, La Compañía.

Tejedores de artículos de zorro (canastos, sombreros, aventadores): Punyaro, Santiaguillo.

Tejedores de artículos de paja toquilla (sombrosos): Araque".

Situación actual de la artesanía en Otavalo

Desde la época colonial, cuando se establecieron todas las estratificaciones posibles debido al color de la piel o a las mezclas raciales, se determinó quiénes debían ejercer ciertas actividades manuales, pues la incipiente sociedad mestiza, con pretensiones de blanca y heredera de todos los privilegios reservados a los conquistadores europeos, conservó ciertos oficios, mientras otros los dejaba para personas de menor jerarquía. En Otavalo, era notorio que en ciertas zonas se congregaban quienes practicaban una determinada

ocupación, por eso había lugares conocidos, quizá despectivamente, como: el barrio de los olleros, el de los curtidores, el de los cacheros (al de los talladores de cacho), etc.

En Otavalo, en lo que va de este siglo se advierte un largo período en el cual los oficios urbanos llegan a su punto más alto; en general son actividades implantadas en nuestro medio por los españoles en el largo período colonial y conservadas por varias generaciones en el seno de la misma familia: sastres, zapateros, carpinteros, hojalateros, herreros, sombrereros, talladores de cacho, etc. En las zonas rurales, en cambio, predominan los oficios de tradición prehispánica: alfarería, cestería, elaboración de instrumentos musicales folklóricos, cantería y otros. El caso de la textilería es un tanto diferente, pues a pesar de tener raíz prehispánica recibió importantes aportes de la tecnología europea y es, por tanto, una actividad que conserva sus dos componentes iniciales, como lo veremos más adelante.

Las artesanías del ámbito urbano se mantuvieron en plena vigencia hasta la década de 1960, en que fueron afectadas por los ge-

neralizados procesos de industrialización, de la producción en serie y por la preponderancia del uso de nuevos materiales; las actividades artesanales del medio rural, mientras tanto, se han mantenido invariables en algunos casos y en otros, como la textilería, han alcanzado un auge inusitado.

No es mucho tiempo que falleció el último tallador de cacho, con lo cual desapareció la actividad del artesano que a partir de las astas del ganado vacuno elaboraba hebillas, peines y peinillas, en un largo proceso que significaba convertir en láminas planas la materia prima curva y a veces retorcida; el oficio fue afectado por el material plástico que hace los mismos productos, más durables, a precios más bajos y en colores variados. Esta ocupación, de antigua tradición en Otavalo, fue desapareciendo conforme morían quienes la practicaron por muchos años.

Hay, al momento, poquísimos herreros de forja. Los artesanos que por años trabajaron con la fragua, el fuelle y el yunque, haciendo herraduras, chapas, candados, herramientas agrícolas y cuchillos, casi han desaparecido ante el avance de los productos industriales elaborados en hierro y acero

de mejor calidad y presentación. Lo mismo sucede con los **hojalateros**: el aluminio y el plástico han dejado poco espacio a quienes reciclaban materiales de desecho para hacer harneros, embudos, lámparas de kérex y copas de lata para uso en las cantinas y casas campesinas.

Queda una sola familia dedicada a la **cerería**. La elaboración de cirios y velas mediante el proceso de echar la cera derretida sobre pabilos colocados en una gran rueda de madera, es cosa olvidada en Otavalo. Las velas adornadas con hojas de cera de vivos colores, infaltables en las fiestas indígenas de la bendición de la casa nueva, casi han desaparecido.

La **pirotecnia**, generalmente asociada a celebraciones de carácter religioso, tiene un solo exponente. Los globos de papel, los castillos, buscapíes, voladores y vacas locas, deberán traerse de otros lados cuando haya que festejar las vísperas de algún importante acto religioso.

En el barrio San Blas se ubican las principales **ebanisterías** o talleres de construcción de instrumentos musicales de cuerda, como: guitarras, violines, bandolines

y arpas; quedan pocas personas, de una familia con larga tradición en el oficio, que siguen trabajando en la manufactura de dichos instrumentos, aunque han agregado otro relativamente nuevo en nuestro medio: el charango.

En las zonas rurales se elaboran **instrumentos musicales folklóricos**: rondadores, flautas, tundas, pingullos y tambores, que se utilizan en las principales fiestas indígenas, lo mismo que **cachos** y **churos**, que sirven para convocar a las reuniones o las **mingas** de la comunidad. Estos instrumentos son de tradición prehispánica, excepto el cacho que se hace con un cuerno vacuno. No hay un sitio determinado donde se los haga, pues se los encuentra en todos los lugares donde habitan los grupos indígenas.

Se pierde en el tiempo el origen de la técnica que emplean poquísimas mujeres de Peguche y Agato para hacer **pondos**, **puños** y ollas a base de "anillos" de arcilla superpuestos, los cuales son alisados interior y exteriormente para obtener paredes sólidas y superficies lisas; la quema al aire libre completa su tarea. En Calpaquí trabajan los últimos productores de **tiestos** de barro y en el área de

Otavalo queda el último alfarero que trabaja en el torno y con moldes para producir maceteros y pequeñas ollas, que llenas de dulces se rompen en las fiestas infantiles; estas últimas, en los tiempos actuales, casi han sido totalmente reemplazadas por las piñatas que vienen de otros lados. En Otavalo y Calpaquí se usa el horno cerrado para la cocción de las piezas, lo cual es una contribución tecnológica trasplantada por los españoles, lo mismo que el torno del alfarero, usado solo en Otavalo. En general, la alfarería es una actividad que se ha visto afectada por la utilización de nuevos materiales como el plástico y el aluminio.

La cestería está en plena vigencia en el área de Otavalo. Los indígenas que viven a orillas de la laguna San Pablo, en especial aquellos de las comunidades de la parroquia San Rafael, tejen esteras y aventadores con la totora de la laguna. En la parroquia Quichinche, los indígenas de las comunidades Andaviejo y Panecillo tejen canastas de grandes dimensiones de suro, material recolectado en los páramos cercanos. Con esta misma materia prima, en el barrio Punyaro, en la periferia de Otavalo, unos cuantos ancianos tejen "ternos", esto es, series de peque-

ñas cestas que caben unas dentro de otras, hasta completar el número de diez o doce. Esta especialidad que es muy antigua, desaparecerá en un tiempo más, puesto que los jóvenes no encuentran una motivación de tipo económico que los haga continuar con el oficio. En la zona montañosa de Intag, donde Otavalo tiene un extenso territorio, se hace un tipo especial de canasto, denominado actualmente **chalo**, con venas que allí crecen en forma silvestre; se los utiliza en la misma región para el transporte de productos agrícolas, cargándolos a la espalda. En la zona urbana, en cambio, se teje canastos de carrizo, provistos de una tiradera, que las amas de casa los emplean para realizar las compras de alimentos en los mercados.

Prácticamente ha renacido la sombreroería en Ilumán. El oficio que se consideraba sin futuro ante la falta de demanda de los indígenas, que ahora usan un sombrero suave producido industrialmente, ha encontrado una nueva posibilidad en el mercado turístico, por lo que se siguen haciendo sombreros con el sistema de fieltro manual de la lana, según las antiguas técnicas implantadas por los españoles cuando introdujeron la oveja en este continente. Los sombreroeros

son indígenas que mantienen la especialización en el seno de la misma familia, desde hace varias generaciones; los mestizos, en tanto, amoldan y hacen el acabado de los sombreros industriales, según la moda o la costumbre de los usuarios.

En el cantón Otavalo, otros oficios han tenido poca trascendencia y muy pocas personas se han dedicado a esas tareas: **curtiduría, cantería, escultura popular, orfebrería y fundición, tala-bartería, peletería.** Con seguridad podemos decir que en este tiempo no hay personas dedicadas a estas tareas especializadas.

Un caso diferente al anterior es el que se relaciona con la **confección de indumentaria para las festividades indígenas:** ropa para la fiesta del coraza, ropa para los sanjuanés, indumentaria ceremonial para los novios, máscaras, etc. Como estas celebraciones han cambiado de carácter, es el caso de la fiesta de San Juan o Inti Raymi, la celebración del matrimonio religioso, mientras casi ha caído en el olvido la fiesta de los corazas; las personas que se especializaron en preparar las prendas para los diferentes personajes de ésta última

festividad, en la parroquia San Rafael, ya no lo hacen.

La confección de **indumentaria con bordados** es tarea que la ejercen prácticamente todas las mujeres indígenas del cantón, pues el bordado es el adorno insustituible de la parte superior de sus largas camisas, a la altura del pecho, la espalda y las hombreras. El bordado que antes permitía la identificación de la comunidad de origen de la persona que usaba la prenda, pues los motivos de una a otra eran diferentes, hoy se han reducido a dos grandes grupos; para las indígenas que usan **anaco** los motivos son pequeñas flores de variados colores y hojitas de color verde, mientras las que usan **centro o pollera** emplean una profusión de motivos fitomorfos, donde predominan los colores verde y rojo. Para los dos grupos mencionados, los colores de tono pastel están de moda actualmente.

La confección de **juguets artesanales**, como muñecas de trapo, caballitos de palo, trompos, perinolas, zumbambicos y otros, es asunto del pasado. Si bien esta línea nunca fue una tarea especializada, pues los artesanos de la rama correspondiente se dedicaban en determinadas temporadas a su pro-

ducción, hoy, con los modernos juegos electrónicos, la línea mencionada ha caído en el más completo olvido.

La zapatería, sastrería y modistería han sufrido la competencia de los productos industriales, por lo que ya no tienen la importancia de los años pasados. Lo mismo sucede con la carpintería,.

Quienes manufacturaban caretas de cartón endurecido y pintado, al que se da el nombre de papel maché, han dejado de hacerlo ante la imposición de las máscaras de elaboración industrial. Esta era actividad ocasional, antes de la temporada de disfraces que va del 28 de diciembre al 6 de enero. Tampoco se hacen, desde hace muchos años, las caretas de malla de alambre, destinadas a los indígenas que participaban en la fiesta de San Juan.

Dijimos que la textilera era un caso muy especial entre las artesanías otavaleñas, no solo por haber registrado un crecimiento permanente, sino también por la variedad de técnicas empleadas, por la diversidad de productos elaborados y por el número de personas involucradas en las diferentes tareas específicas de esta activi-

dad. Es en Otavalo donde se encuentra el mayor número de personas dedicadas a la producción y comercio de tejidos en todo el país y es, igualmente, la feria de los sábados de este lugar, el sitio de exhibición y venta de artesanías textiles más importante del Ecuador.

En esta región de tejedores se han empleado de forma tradicional las fibras de algodón y cabuya para la producción de tejidos; a la llegada de los españoles al continente americano se introdujo la oveja y, por consiguiente, la tecnología para la manufactura de hilos y telas de lana. Solo por 1960 se incorporó al mercado una nueva fibra, de origen químico, que ha desplazado de alguna forma a las de carácter natural, esta es el orlón, que al momento es la materia prima más importante en el trabajo textil de toda la región de Otavalo.

La forma prehispánica de producir hilos, con el huso manual hecho con una caña de sigse, prácticamente ha desaparecido en nuestro medio, mientras se utiliza ampliamente el torno o rueca para hilar la lana, introducido por los españoles.

El teñido con colorantes naturales ha quedado reducido al em-

pleo de la corteza del fruto del nogal o **tocte**, con el cual se logra una amplia gama que va del café muy oscuro al habano claro. Con la lana así tinturada se tiene la seguridad de contar con un producto que no desteñirá con el paso del tiempo, pues el nogal ofrece altas solideces al lavado y a la luz del sol. Los demás colores se obtienen con colorantes químicos importados.

El prehispánico telar de cintura está en plena vigencia; los telares angostos sirven para tejer fajas y bufandas, mientras con los anchos se teje ponchos. El europeo telar de pedales se lo utiliza para tejer una amplia variedad de productos. Un pequeñísimo telar, de forma tronco-cónica, para tejer capelladas de alpargatas, también introducido por los españoles, se lo usa muy poco en esta zona.

De los productos de larga tradición prehispánica, las fajas son las más representativas, pues son los únicos tejidos que llevan motivos decorativos, propios de cada comunidad de tejedores. En estas prendas se advierte la gran creatividad indígena, ya que los motivos —de profundo contenido simbólico— son logrados con la disposición diferente de poquísi-

mos hilos, colocados de manera suplementaria a la base del tejido.

Solo en Ilumán queda un reducido grupo de artesanos que tiñe utilizando la prehispánica técnica del **ikat**, por la cual se crean espacios de reserva en determinadas partes de la urdimbre, con el propósito de lograr ciertos efectos decorativos en el tejido. De esta manera se adornaban las **macanas** de algodón, los ponchos para los novios y los que identificaban a determinadas comunidades indígenas del cantón. Ahora se utilizan motivos elementales para ponchos que se destinan a lugares ubicados fuera de la jurisdicción de Otavalo.

También en Ilumán se teje **ponchos de dos caras**, llamados así porque tienen tonalidades diferentes de color azul en cada uno de sus lados. Esta prenda es usada por los indígenas que cuentan con altos recursos económicos, generalmente obtenidos de su actividad relacionada con la producción o comercio de tejidos. Estos ponchos se tejen en telar de cintura.

Entre los productos textiles más tradicionales de Otavalo están: los chales de vivos colores de Peguche, las cobijas de lana de Quinchuquí, las fajas de La Com-

pañía y Camuendo, los ponchos de Ilumán y Carabuela, las bufandas de lana de La Bolsa y Cotama, los lienzos de algodón de San Juan, las bayetas de lana de Agato y de muchas otras comunidades más. Otros productos no tradicionales, destinados a los turistas que visitan Otavalo o a la exportación, como tapices, cortinas, telas para vestidos de mujeres, etc., son relativamente recién introducidos en nuestro medio.

La textilera de Otavalo es una actividad dinámica, que se ha adaptado a las exigencias del mercado, que genera enormes recursos económicos, que emplea a una gran cantidad de personas, casi siempre indígenas; la alta producción de esta región se vende por todo el país y en diferentes lugares de América y Europa. Es, sin discusión, la actividad más importante de Otavalo y dentro de su campo específico, la más importante del Ecuador.

Conclusiones

En Otavalo la artesanía tradicional se ha visto afectada por un sinnúmero de factores, entre los que están: los cambios en el contexto social en que los artesanos desarrollaban sus actividades; la

falta de competitividad de los productos artesanales frente a sus sustituidos industriales. Algo determinante ha sido el hecho de que los artesanos no pueden vivir decorosamente con los recursos provenientes de su oficio, puesto que las ocupaciones manuales carecen del prestigio que tenían en épocas pasadas; esta es la razón por la cual los jóvenes no desean continuar en el trabajo que tenían sus mayores. Los viejos siguen haciendo sus productos porque no saben hacer otra cosa, pero los jóvenes, siempre en busca de nuevas posibilidades, salen de sus comunidades y rompen la continuidad generacional de un proceso que se iniciaba desde los primeros años de vida y se lo aprendía prácticamente en el seno del hogar.

El caso de la actividad textil es diferente a las demás ocupaciones manuales, pues a la gran capacidad técnica de los tejedores regionales se une sus excelentes dotes para el comercio, por lo que no resulta extraño que los indígenas otavaleños viajen cada vez más lejos en busca de mercado para sus productos. Sin embargo, en el caso de esta artesanía también advertimos una serie de problemas: la producción de tejidos por procesos mecánicos ha desvirtuado el pro-

pio concepto artesanal; la pérdida de la "identidad" de los tejidos regionales, debido a la influencia de los medios de comunicación, a la adopción de modelos foráneos y a la acción de personas impreparadas en el campo cultural, ha hecho que los tejidos de Otavalo se asemejen a los producidos en otros lugares, constituyéndose en prueba elocuente de falsificación y disminución de la capacidad creativa; la priorización de la actividad comercial, que deja mayores réditos, sobre la producción de objetos y prendas con algún componente que identifique a la artesanía local; la falta de capacitación en técnicas nuevas o en la recuperación de las que están en trance de desaparecer.

Esto nos hace pensar en un necesario rescate cultural, en la recuperación de la capacidad creadora y crítica de los propios artesanos, pues la creciente demanda de tejidos se satisface con productos adulterados o de baja calidad, aprovechando la circunstancia de que el turista corriente no es muy exigente. La creación de un Centro de Capacitación Artesanal, como ya ha sido propuesto en ocasión anterior, ayudaría a superar una serie de problemas que ahora enfrentan individualmente los artesanos, lo mismo que a recuperar el presti-

gio de actividades que tanta fama dieron a Otavalo.

De la misma forma como el pueblo de Otavalo ha sobrevivido por muchísimo tiempo con identidad y personalidad propias, así confiamos, van a perdurar las manifestaciones de su cultura, entre las que están las artesanías. Ojalá sean los propios artesanos quienes, en un momento dado, sientan la necesidad de rescatar lo que crearon sus antepasados y proyecten a futuro una imagen vigorosa, optimista y siempre renovada que resista por mucho tiempo todavía.

BIBLIOGRAFIA

- ALCEDO, Antonio de
1967 **Diccionario Geográfico Histórico de las Indias Occidentales o América**. Tomo III, Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas, Madrid.
- ANDRADE COELLO, Alejandro
1919 **Hacia Imbabura: Impresiones de un viaje anotadas al vuelo**. s.o.d.
- ANÓNIMO
1928 "Artes e industrias populares". En: **Imbabura**, Órgano de la Liga "Vasconcelos", Año II, Nº 3 y 4, Otavalo.
- AVENDAÑO, Joaquín de
1985 **Imagen del Ecuador: Economía**

- y sociedad vistas por un viajero del siglo XIX. Colección Ecuador, Nº 6, Corporación Editora Nacional, Quito (Orig. 1861).
- BUITRON, Aníbal
1974 **Investigaciones sociales en Otavalo.** Colección de autores y/o temas otavaleños, Serie: Antropología, Vol. 1, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- CICALA, Mario
1973 "La villa de San Miguel de Ibarra". En: **Quitumbe**, Nº 3, Revista de Historia y Geografía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito. (Orig. 1771).
- HERMANOS DE LAS ESCUELAS CRISTIANAS
1929 **Geografía de la provincia de Imbabura.** Imp. y Encuadernación "La Salle", Quito.
- HERRERA, Amable
1909 **Monografía del cantón de Otavalo.** Tipografía Salesiana, Quito.
- JARAMILLO CISNEROS, Hernán
1991 "La cestería de Imbabura". En: **Sarance**, Nº 15, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
1991 **Artesanía textil de la Sierra Norte del Ecuador.** Coedición Abya-Yala/Instituto Otavaleño de Antropología, Quito.
1993 "Panorama de la artesanía textil de Otavalo". en: **Sarance**, Nº 17, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- LAMAS, Viviana
1985 "La alfarería tradicional utilitaria en el área de Otavalo y sus inmediaciones". En: **Sarance**, Nº 10, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- LUJAN MUÑOZ, Jorge
1983 **El artesano tradicional y su papel en la sociedad contemporánea.** Subcentro Regional de Artesanías y Artes Populares, Guatemala.
- MARDORF, María Cristina
1985 "Artesanía y ecología de la totora (*Scirpus* sp.) en la provincia de Imbabura, Ecuador". En: **Sarance**, Nº 10, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- MONTUFAR Y FRASCO, Juan Pío de
1894 **Razón sobre el estado y gobernación política y militar de Quito en 1754.** Librería de Victoriano Suárez, Madrid.
- NAVARRO, Juan Romualdo
1984 "Idea del Reino de Quito". En: **La economía colonial: Relaciones socio-económicas de la Real Audiencia de Quito**, Manuel Miño Grijalva (Introducción y selección), Corporación Editora Nacional, Quito. (Orig. 1761).
- ORTIZ DE LA TABLA, Javier
1977 "El obraje colonial ecuatoriano: aproximación a su estudio". En: **Revista de Indias**, Nº 149-150, Madrid.
- PAZ PONCE DE LEON, Sancho
1965 "Relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalo: 1582". En: **Relaciones Geográficas de Indias**, Tomo III, Marcos Jiménez de la Espada (Editor), Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas, Madrid.

RUBIN DE LA BORBOLLA, Daniel
1974 **Arte popular mexicano.** Ed. Fondo de Cultura Económica, México.

SILVA SANTISTEBAN, Fernando
1964 **Los obrajes en el Virreinato del Perú.** Publicaciones del Museo Nacional de Historia, Lima.

VELASCO, Juan de
1960 **Historia Moderna del Reino de Quito.** Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Ed. Cajica Jr., Puebla.

VILLAVICENCIO, Manuel
1858 **Geografía de la República del Ecuador.** Imprenta de Robert Craighead, New York.

*Instituto Andino de Artes
Populares del Convenio
Andrés Bello*

**PROMOCION
ARTESANAL:
UNA EXPERIENCIA
DESDE LA
COMUNIDAD**

Introducción

Si entendemos por promover aquella acción dirigida a impulsar determinada meta, la promoción cultural a más de preocuparse por el desarrollo de las diversas expresiones culturales, del talento que las hace posibles así como estimular la participación de la población en la creatividad y disfrute de la vida cultural, debe conjugar estrategias a través de las cuales determinado grupo humano concientiza a los individuos que lo integran, sobre los fenómenos culturales en que están inmersos.

Esta lectura de preceptos es posible realizarla cuando recorremos lo actuado por la Unión de Artesanos Alfareros de La Victoria, sector de la provincia de Cotapaxi, para conseguir un cambio tecnológico en su práctica productiva, rescatar su cultura, promocionar sus artesanías, fomentar el turismo y robustecer su organización gremial.

Con el afán de relevar la gestión de esta comunidad, en este trabajo nos permitimos conjugar la memoria de este proceso en el testimonio del Sr. Miguel Angel Sevilla Olmos, presidente del gremio, con los criterios institucionales, en una suerte de “contrapunteo” que nos permita sistematizar una singular experiencia de trabajo, en la cual la comunidad se ha convertido en destinadora y destinataria de la acción promocional.

Antecedentes

La Victoria es una parroquia rural en la cual el 90% de los habitantes se dedica por herencia y tradición a elaborar objetos de barro, como único medio de economía y sustento familiar. Sus obras tenían gran aceptación en el mercado nacional, especialmente en la clase que no contaba con los recursos

económicos para comprar vajillas en cerámica o porcelana.

“Se conoce que nuestros antepasados se dedicaban al trabajo de la alfarería, el cual es un patrimonio familiar al ser transmitido de generación en generación, de padres a hijos”.

El desconocimiento de las afecciones y con el fin de abaratar los costos de producción, hizo que los alfareros vieran la imperiosa necesidad de aplicar el plomo de las placas de baterías desgastadas de automóviles para el vidriado de las artesanías, incluidas las que se utilizaban como vajillas.

“Para dar el vidriado a las artesanías se utilizaban materiales como: plomo, estaño, óxidos de cobre y hierro y más adelante pilas gastadas... para la cocción: la chamiza de eucalipto, rastrojo de cebada y trigo, inclusive paja. Los tejeros empezaron a utilizar llantas viejas para la quema”.

El uso de estos materiales no apropiados empezó a causar efectos negativos en la salud de los

habitantes, el medio ambiente y la escasa economía familiar.

“Por el año 1985, la Dra. B. Gutiérrez, quien realizó la práctica de medicina rural en la parroquia, se interesó por la problemática y realizó las investigaciones y análisis para determinar las afecciones causadas por el uso del plomo en el vidriado de las artesanías. Entre los principales indicadores de este estudio se tenía que el 50% de niños morían por consecuencia de la intoxicación producida por el plomo y de los que quedaban vivos, el 20% presenta graves secuelas de desarrollo psicomotor”.

Difundidos estos datos, la situación se agravó y poco a poco se fue perdiendo mercado para las artesanías, los consumidores no querían comprar los productos, aduciendo que contenían sustancias tóxicas.

“Estas informaciones habrían tenido razón, pero se afectaba gravemente a la comunidad y no se daba ningún tipo de alternativa de trabajo o la utilización de

otros materiales para dar el acabado a las artesanías. Había descontento y preocupación en los artesanos, pero no se sabía qué hacer”.

Líneas de una metodología en la promoción artesanal

En la promoción cultural se evidencia que para desarrollar una política popular de orientación comunitaria, no basta con crear las condiciones legales, organizativas, económicas y materiales, si no se desatan procesos participativos dinámicos que vinculen activamente a la sociedad en la elaboración de esa política y la búsqueda de soluciones concretas a los problemas.

“El día 7 de diciembre de 1990 el artesano Pedro Olmos, con el propósito de buscar alguna alternativa nos reunió a los artesanos productores para conformar una organización gremial, ...luego de las deliberaciones se procedió a designar la directiva provisional”.

La participación debe darse a través de la aportación de criterios, investigando la realidad, controlando los resultados de las acciones e interviniendo en las deci-

siones que contribuyen al enriquecimiento de las propuestas.

El inicio, es un momento en el cual es menester desplegar una intensa labor de animación socio-cultural, a partir de la propia comunidad, de sus potencialidades y tradiciones.

“El trabajo que se iniciaba era aún más duro, con menos socios, sin recursos económicos, con una deuda por pagar y sin ningún tipo de respaldo ni apoyo”

Un plan de animación generalmente trabaja a partir de dos fases o momentos: la primera dedicada a la labor organizativa y de sensibilización de todas las personas, organizaciones o instituciones que quieran colaborar.

“La urgente necesidad por salvar al gremio, legalmente constituido, me inculcó buscar alguna alternativa y se conformó el club de la UNAVI y mediante el deporte se logró integrar a los socios, ...más adelante se realizó el campeonato Copa Alfarero 1992.

...Como un homenaje al ar-

tesano alfarero, se gestionó la aprobación del festival “El Cántaro de Oro” para su realización los días 8, 9 y 10 de enero, con motivo de nuestro aniversario. Estuvo auspiciado por importantes instituciones y personalidades, el Instituto Andino de Artes Populares; Ministerio de Información y Turismo; PROCURT; CETUR; CENAPIA; Casa de la Cultura Ecuatoriana, núcleo de Cotopaxi; Industria Harinera Santa Lucía; radios Latacunga, Vigía y HCJB; Licorosa; Agua San Felipe; Cooperativa 14 de Octubre; Sociedad Obrera 24 de Mayo, y otras personalidades y amigos.

El festival a más de dar realce a la Unión de Alfareros, permitió superar nuestro déficit y empezar una nueva jornada, se concluyó así, el primer año de mi gestión superando la situación económica, con un prestigio para la Unión y con un proyecto por iniciar”.

Una vez logrado un núcleo de personas interesadas, es conveniente conformar un grupo diri-

gencial basándose principalmente en el conocimiento del sector y su capacidad movilizativa; paralelamente, se estrechan vínculos con otras esferas de la localidad.

“La fuerza de voluntad de llevar adelante al gremio me obligó a insistir ante el presidente y los compañeros socios, tuvo acogida mi petición y se procedió al cambio de directiva que me honraron en presidir el 11 de enero de 1992. ...era el momento del gran reto y había que darle vida institucional a fin de llevar a la Unión de Alfareros, por los caminos del progreso, buscando y gestionando alternativas concretas para superar nuestra crítica situación y lograr una vida digna para el artesano productor”.

La segunda fase consiste en la puesta en práctica de actividades con la participación de la comunidad, para pasar de lo operativo al análisis y estudio de proyecciones que permitan fomentar el diálogo e intercambio de ideas donde se encuentren soluciones coherentes y originales.

“Llegó el momento anhelado y había que realizar las gestiones pertinentes para lograr algún tipo de apoyo para sacar adelante al artesano; es así que se hicieron varias gestiones ante el Ministerio del Trabajo o para el desarrollo de un programa integral de ayuda. Por mi parte gestioné ante CENAPIA el proyecto de Innovación Tecnológica de la Cerámica.

En los primeros días del mes de febrero de 1993, se inició el trabajo de construcción del primer horno refractario, de acuerdo con el convenio suscrito con la Corporación Financiera Nacional; el apoyo de los compañeros no se hizo esperar y con mingas se concluyó el horno piloto; paralelamente se dictó un curso sobre preparación de pastas, barbotinas, fabricación de moldes de yeso y objetos cerámicos.

Realizadas las pruebas de funcionamiento del horno piloto, se solicitó el avance del proyecto. Se construyeron otros hornos más en los barrios de El Tejar, La Vic-

toria Centro, Santo Domingo; además en Latacunga, Quizacumbe, El Paraíso, La Victoria y el Tejar, que podrá ser utilizados por todos los artesanos que deseen formar parte del grupo.

Para actualizar conocimientos, gestioné la venida del Dr. Víctor Palmeri, experto en cerámica de los Estados Unidos y con el apoyo del Sr. Joseph Burque, asesor de Luis Berger International, se logró su presencia ...impartió sus conocimientos sobre procesos cerámicos, elaboración de moldes de yeso, fabricación de fritas y recomendaciones sobre hornos para lograr mayor efectividad.

...gracias al respaldo de la Subsecretaría de la Pequeña Industria y Artesanía, de FERROECUATORIANA y el Servicio Alemán de Cooperación Técnica y Social, se logró la asignación de esmaltes no tóxicos que permitan reemplazar el uso del plomo”.

Una vez consolidados los logros iniciales, el esfuerzo debe

centrarse en desatar procesos participativos a través de la animación socio-cultural.

“Para incentivar a los compañeros que realizaban las mingas en el horno piloto, se gestionó el apoyo de pastoral social de la Diócesis de Latacunga para la asignación de víveres que fueron distribuidos acorde con el trabajo realizado”.

Animar significa dar vida, fuerza y vigor; en este sentido, la animación resulta una forma específica de acción cultural que busca incorporar, de manera activa y creadora, a los diferentes sectores de la población.

“La necesidad de inculcar a los niños y jóvenes el trabajo artesanal en alfarería o cerámica, hizo que en los meses de septiembre y octubre del año pasado, se realice el I Curso Elemental de Cerámica; participaron niños de la comunidad, parroquia Once de Noviembre y las ciudades de Latacunga y Ambato; con la colaboración de Fundación Natura, con videos sobre medio ambiente y naturaleza; CO-

NAUPE con cartillas sobre microempresa y medio ambiente; Centro de Educación Popular con afiches de las afecciones que causa el uso del plomo”.

Hacia una política de promoción popular

Entre las principales pautas que definen un horizonte en la Promoción, podemos considerar: el desarrollo del sentido de pertenencia de los individuos con respecto a su comunidad, estimulando su incorporación activa a la vida socio económica y cultural recreativa; propiciar vivencias y conocimientos que le permiten profundizar en la historia de su comunidad; conservar las manifestaciones populares que existen y recuperar aquellas con riesgo de perderse; estimular la organización de asociaciones o clubes con la población interesada en diversas aficiones de la cultura; realizar una programación artística acorde a los intereses de los pobladores, así como divulgar las experiencias más interesantes; y, profundizar el estudio de las características socio culturales de la comunidad, concretando el trabajo en función de las transformaciones necesarias para su desarrollo.

“Se realizó las gestiones para el desarrollo del II Festival de Música, Danza y Artesanía ‘El Cántaro de Oro’. La presencia de los compañeros artesanos de las diferentes regiones del país, la participación artística y las bandas de pueblo fueron el regocijo de turistas nacionales y extranjeros. El prestigio del trabajo demostrado tanto en el aspecto técnico como cultural a través del festival, ha inculcado al fortalecimiento institucional y se afilien nuevos socios”.

“Muy importante fue la participación en el foro sobre derechos humanos, en el cual se expuso la problemática de la parroquia La Victoria... el I Encuentro Nacional de Artesanos permitió estrechar lazos de amistad entre los gremios, asociaciones e instituciones relacionadas con la artesanía y fundaciones ... la VIII Convención de Turismo y I Vitrina Abierta ha sido la oportunidad para promocionarle a la Unión y que los compañeros puedan abrirse las puertas del mercado nacional e internacional ...en

la Feria de los Países del Convenio Andrés Bello realizada en Ambato pudimos conocernos con los artesanos de España, Venezuela, Colombia, Perú, Bolivia y Ecuador”.

En términos más particulares, los siguientes serían los criterios para coordinar un trabajo a largo plazo sobre la base de recepción y canalizar la opinión e iniciativas de diversas esferas de este sector artesanal.

“Recomendaciones:

A las autoridades de la parroquia que fomentan la unidad entre los artesanos, para que realicen un trabajo mancomunado y así obtengan el prestigio que merecen.

A los compañeros artesanos de la localidad, que acudan a compartir los conocimientos, para que puedan aplicar las técnicas apropiadas y darnos la mano mutuamente, sin ningún recelo pues las puertas de la Unión están abiertas.

A las autoridades cantonales, que colaboren con

los artesanos productores y sean atendidos nuestros requerimientos, ya que únicamente el trabajo eficaz será ejemplo de unidad.

A las autoridades provinciales, solicitamos el respaldo de siempre para ejecutar proyectos de beneficio común.

Al Gobierno Central, que a través de sus Ministerios canalice la implementación de infraestructura apropiada, en donde se inculque a nuestros niños y jóvenes un trabajo digno como es el artesanal, sin problemas de salubridad.

A las instituciones, el apoyo a la artesanía, la cultura y el turismo, para que realicen proyectos en favor de los artesanos de nuestra parroquia.

A la empresa privada, que siempre colabora con nuestros ideales, nos permitan llevar de la mano el progreso de nuestra sociedad.

A los gremios y organizaciones artesanales, fortale-

cer la unidad para defender nuestros derechos.

Y a los compañeros socios de la Unión, que su ejemplo de valentía y trabajo sean la fortaleza para la unidad, progreso de nuestra parroquia y el prestigio de nuestra institución”.

Finalmente, el IADAP saluda esta recuperación de las artesanías tradicionales mediante el fortalecimiento de una conciencia valorativa del acervo cultural, estímulo de las potencialidades creativas y planteamiento de alternativas desde la propia visión de esta comunidad artesanal. Acciones de este tipo, nos animan profundamente para ensayar nuevas experiencias en la promoción artesanal y reafirman la conducta institucional de proporcionar cobertura a la cooperación de recursos entre instituciones estatales y privadas, centros educativos, círculos inte-

lectuales, profesionales, organizaciones comunitarias, gremios de artesanos y artistas populares, interesados en la defensa y promoción cultural coadyuvantes del desarrollo social del país.

“Nosotros creemos que solo el trabajo y esfuerzos mancomunados serán las mejores soluciones a nuestros problemas socioeconómicos. Expreso mi agradecimiento a las instituciones, empresas, dignas personalidades y medios de comunicación económica, para hoy informar que recibí la Unión en febrero de 1992 con un déficit de recursos humanos y doscientos mil sucres y hoy tenemos un patrimonio que bordea los S/. 100'000,000, el incremento del capital humano y lo más importante, la experiencia que es de mucha valía”.

*José Antonio Figueroa**

**HISTORIZACION O
TIEMPO FUNDA-
CIONAL:
CENTRALIZACION
POLITICA CHACHI
Y ESTRATEGIAS
AUTONOMICAS DEL
GRUPO AWA**

* Pontificia Universidad Católica
del Ecuador

Introducción

La moda estructuralista inauguró una frontera entre las denominadas sociedades 'primitivas' y las sociedades occidentales. De acuerdo con Levi-Strauss, las sociedades primitivas son proyectos contra el tiempo. Mas que ahistóricas son sociedades que buscan neutralizar los efectos del tiempo en beneficio de su equilibrio y continuidad (Levi-Strauss: 1984). De ahí que son sociedades frías. Occidente, por su lado, representaría la permanente incorporación de la historicidad al proyecto social en su conjunto, por lo que son sociedades calientes.

Este esquema dual sirvió para diferenciar la forma de tratamiento del tiempo entre las denominadas sociedades primitivas y occidente. A esto se sumó la popularización de nociones como el eterno retorno propuestas por Mircea Eliade lo que condujo a concebir a las sociedades primitivas como una repetición incesante de los actos fundantes del inicio de los tiempos. Así, se pensaba, las sociedades 'primitivas' neutralizaban los efectos de la historia.

Esta separación empezó a derrumbarse a partir de la incorporación de datos empíricos que mostraron cómo los dos campos aparentemente antagónicos —el mito y la historia— a través de los cuales se suponía que se expresaban los dos tipos de sociedades resultaron ser más contiguos de lo sospechado: en definitiva, el mito y la historia pueden coexistir de manera simultánea en el plano práctico de la experiencia social y aun más, en un sentido fenomenológico, ya que son similares en tanto que ambos son modos de conciencia social. (Cfr. Hill: 1988). Es decir, tanto el mito como la historia son formas narrativas a través de las cuales las sociedades diseñan y expresan la interpretación de lo que sucede.

Igualmente, el discurso histórico, como campo comunicacional mantiene elementos estructurales y acontecimentales propios de toda comunicación (cfr. Ricoeur: 1988), lo que permite dejar en suspenso el homologar mito y estructura, por un lado, y por otro, historia y acontecimiento.

En el presente trabajo incorporaré algunos presupuestos post estructuralistas al análisis de la manera como los chachi y los awa, dos grupos indígenas de la costa ecuatoriana, manipulan el tiempo, cómo estas formas de manipulación producen formas de conciencia social e intentaré dilucidar a través de qué formas el tratamiento del tiempo se relaciona con el tipo de organización sociopolítica.

El criterio general que guía a las interrogantes de este texto, es el de que la centralización política, característica del pueblo chachi, permite una historización —es decir, una manipulación del pasado por los actores del presente. En contraste, la descentralización y autonomía de las unidades domésticas del pueblo awa, conforman un modelo político desde el cual el pasado puede ser —y es— penalizado; antes que neutralizar los efectos del tiempo en la organización

social y política, los awa, como intentaré mostrar, de manera más o menos explícita intentan desligarse de toda referencia al pasado.

Tiempo, sentido de pertenencia social y centralización política: el caso de los chachi

1. Narraciones de origen:

Los chachi, conocidos con el nombre de Cayapas, son un grupo indígena ubicado en la provincia de Esmeraldas, en la costa norte ecuatoriana. Son un grupo ribereño, horticultor y pescador. Su asentamiento 'tradicional' está ubicado a lo largo de los ríos Santiago, Cayapas y Onzole; a partir de las últimas décadas, han extendido su asentamiento hacia las riberas de los Ríos Sucio y Muisne más hacia el sur de la provincia.

Los chachi tienen varias narraciones de origen que rememoran acontecimientos sucedidos en una larga duración: algunas se refieren al período precolombino, otras se remontan a los contactos iniciales y a los conflictos heredados de la conquista, otras narran la forma en la que se legalizó el territorio en el período liberal. Algunos elementos son evocadores: sirven para relieves las condiciones de la

vida precolombina, otras tienen un fuerte contenido moral: explican la posición actual de los actores sociales en el grupo que, como veremos, coexisten con importantes desigualdades basadas sobre todo en diferencias de género; otras resaltan el papel de figuras como los shamanes, llamados mirucu, quienes, de acuerdo a las narraciones, han protagonizado roles heroicos en la supervivencia del grupo.

En muchas narraciones, estos elementos aparecen de forma simultánea, es decir, en una sola narración se puede a la vez describir el conflicto heredado del contacto colonial, resaltar atributos pasivos a la mujer y enfatizar el papel primordial de los 'brujos' en un episodio determinado.

Empezaré con una narración que nos remite al tiempo precolombino en la que se resalta el carácter civilizador de la ocupación del territorio por parte del grupo.

"Acá no vivíamos sino que vivían los otras clases de indígenas, no se si usted ha oído el término canibales, eran, no eran amigos con los chachis sino que ellos comían ya gente... si encontraban una mujer, dos mujeres, apartadas ellos para comer llevaban a la al-

dea de ellos así mataban... un día habían llevado a una mujer más o menos veterana, pero no se por qué no quisieron matar muy pronto; dejaron ahí amarrada a la veterana siempre cuidada por un grupo de canibales que era poderoso, no dormían toda la noche y en ese tiempo había mirucu Chachis profesionales también y ya poco a poco estaban dominando y una noche mas o menos a las doce de la noche ya se habían dormido y entonces la señora se aprovechó para fugar y se llevó la lanza de los canibales, en ese tiempo los chachi no sabían ocupar o usar la lanza, era muy poderosa, entonces llevándose esa lanza toda la gente aprendieron y así mismo exterminaron a todos los canibales de tal manera que así los chachi poco a poco vinieron de Tussá para acá y así mismo se dispersaron por este río...”¹

En esta narración sobresale el carácter civilizador del grupo. Los chachi narran los conflictos interétnicos —que fueron muy importantes, como más adelante veremos—, a través de la atribución de canibalismo a los grupos que les precedieron y a los que tuvieron que desalojar de su zona de origen.

En las narraciones sobre el poblamiento de las riberas del río Cayapas por parte de los chachi, permanentemente se hace referencia a un sitio de origen ubicado en la sierra —Tussá— del que es originario el grupo. Igualmente, las razones de la migración habrían sido la llegada de los incas de acuerdo a unas narraciones o bien, de acuerdo a otras, la llegada de los españoles.

En este punto me parece importante contrastar estos datos con otros de la “historia” que se pueden extraer de fuentes escritas:

Las primeras informaciones sobre la zona fueron recogidas por los mercedarios y se encuentran publicadas en una versión sintetizada que, en 1935, editó Fray Joel Monroy en dos tomos: **Los religiosos de la Merced en la Costa del Antiguo Reino de Quito**. Otra importante fuente editada es la obra de José Rumazo Gonzalez publicada en 1948, **Documentos para la Historia de la Real Audiencia de Quito**, así como una recopilación hecha por Pilar Ponce Leiva **Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito** (siglos XVI-XIX).

La Costa Norte del Ecuador tenía, en tiempos precolombinos, un asentamiento multiétnico en el que las relaciones entre los grupos oscilaban entre el comercio y la guerra. Así, en un punto denominado Ciscala "...que tiene paz con todas las demás provincias, y aquel pueblo es seguro a todos y allí se hacen ferias o mercado y los tacamas traen oro y esmeraldas a vender y, los campaces y pidres llevan sal y pescado y, los beliquiamas llevan ropa y algodón y hacen allí sus mercados" (Anónimo: 1569, en Ponce: 1992).

La guerra involucraba a varios grupos y hacia 1587 el cacicazgo de Lita había logrado imponer su hegemonía, al menos en la rivalidad contra sus vecinos, los lacha, a través del liderazgo del cacique bautizado por los mercedarios como Luis Gualapiango. A partir de 1597, Luis Gualapiango recibió el título de gobernador de toda la provincia, lo que incluía a Lita y a los pueblos de Lachas, singobuche, cayapas, lunabas y yumbos. Este pacto sirvió para pacificar una región que permanentemente producía dolores de cabeza a los españoles por su carácter levantisco: por ejemplo, los lita en 1538 ejecutaron al encomendero Pedro Balmaceda y al español Jor-

ge Gutiérrez (Actas del Cabildo de Quito, en Moreno: 1987).

La relación entre Gualapiango y los chachi se registra desde épocas más tempranas. Así, en carta del doctor Juan del Barrio Sepulveda al Rey, el 3 de marzo de 1598, sostiene que "...hace seis meses que llegué a esta Audiencia y se me dio noticia que en los confines de dicha provincia, hacia el río Mira, había gran número de indios de guerra por conquistar... Don Luis y Don Alonso Gualapiango (los caciques de Lita) se presentaron en esta Audiencia y dijeron que hace mucho tiempo que tenían amistad con los principales de aquella tierra y especialmente con el cacique llamado Cayapa..." (en: Monroy: 1935: 76 t. 1.).

Dados estos registros tan tempranos del cacicazgo Cayapa e intentando cotejar la información oral actualmente diseminada en la zona acerca del origen de la proveniencia del grupo se puede suponer que la llegada de los chachi a las riberas del río Cayapas fue, por lo más temprano, durante el período inca y, efectivamente, el poblamiento del río Cayapas se dio mediante la guerra interétnica.

En todo caso, existe una curiosa continuidad entre la tradición oral y los registros escritos o, si se quiere, los datos escritos y los orales no guardan contradicciones sustantivas permitiendo, más bien, descubrir interesantes analogías. Estas analogías, que existen en otros casos más, permiten formular ciertas inquietudes: ¿es lícito concebir al grupo chachi como un grupo que historiza y en caso de ser afirmativa esta interrogante, por qué?, ¿es lícito abordar esta "historización" —si es que existe— en base a la fidelidad de los datos manejados en los dos tipos de narraciones o, por el contrario, debe ser vista como una estrategia grupal expresada en una forma de captar y exponer en el presente datos del pasado que permiten interpretar a este presente?

A manera de hipótesis formularé una respuesta afirmativa a las anteriores interrogantes. Es decir, el grupo chachi es un grupo que interpreta el pasado de una manera más o menos historizante, pero antes de continuar es necesario hacer algunas aclaraciones respecto al problema de la "historización".

La forma como se abordará el problema de la "historización"

involucra, al menos, tres presupuestos: uno, siguiendo a Chartier (1992), el entender a la historia como una forma de relato que debe identificarse a partir de los regímenes de prácticas que funda; es decir, el discurso histórico se fundamenta no en la verosimilitud, no en la realidad del dato expuesto en el relato, sino por una particular relación con un contexto que pretende legitimar y que le origina. En segundo lugar, el discurso histórico, en tanto práctica, se liga a contextos sociopolíticos específicos. En tercer lugar, estos contextos sociopolíticos particulares no responden a "tipos sociales" al estilo weberiano, sino, más bien, a "experiencias históricas" como las entiende Thompson; por lo tanto, no hay campos sociológicos distanciados de sociedades históricas vs. sociedades míticas, sino experiencias sociales en las que se privilegia uno u otro modo de conciencia.

Con el fin de reafirmar el modo 'historizante' de evaluar las experiencias por parte del grupo chachi, expondré otros ejemplos extraídos de fuentes narrativas del pasado y del presente que guardan interesantes continuidades.

2. Organización política, narraciones de origen y larga duración

Tomaré como hilo conductor de lo que sigue, la hipótesis siguiente: las características de la organización política chachi forma un esquema que promueve la existencia de narraciones —míticas, históricas o ‘mitohistóricas’ (cfr. Sahllins (1988)— que permiten un reconocimiento positivo del pasado. En otras palabras, la organización política chachi, su práctica política, promueve un discurso acerca del pasado lejano.

Los chachi son un grupo fuertemente exógamo en lo que respecta a las relaciones al interior de los centros² y, completamente endógamo en lo que respecta a las relaciones con otros grupos: cualquier relación sexual de un (o una) chachi con una persona de afuera de la comunidad implica el destierro y el ostracismo³. La exogamia interna implica la imposibilidad de realizar un matrimonio entre miembros de los que se sospeche que tengan algún grado de parentesco de al menos cinco generaciones de consanguinidad, tres generaciones de afinidad y dos de parentesco por compadrazgo. A esta exogamia se une la forma patril-

cal y patrilineal de establecer los matrimonios. Es decir, la filiación se da de padre a hijo; las mujeres no tienen ningún derecho ni beneficio respecto los bienes acumulados por sus padres. Cuando se casan, están en la obligación de irse a vivir a la casa del esposo o de los padres del esposo. Aquí sus beneficios son también limitados: los derechos de propiedad, de sucesión y de herencia se transmiten de padre a hijo y las mujeres cumplen un rol secundario. Aquí la primera consecuencia: la amplitud de la exogamia produce textualmente lo que Levi Strauss (1981) enuncia como “una circulación de mujeres”. Las prohibiciones de la exogamia produce matrimonios entre indígenas que viven en riberas muy apartadas, donde las mujeres literalmente circulan al tener que salir de sus asentamientos de origen.

Se detecta así la primera forma de heterogeneidad y asimetría política entre los chachi: la asimetría de género entre los patrilinajes y las mujeres.

Sobre los patrilinajes recae la dirección de la organización política; más estrictamente, la dirección política recae sobre ciertos patrilinajes, ya que entre éstos

existen fuertes heterogeneidades: en términos tradicionales la figura máxima de la división política chachi —el Uñi— era un cargo vitalicio y heredado patrilinealmente. De modo que existían linajes encargados de la dirección política del grupo, en base a prestigios de nacimiento.

Los chachi tienen una organización política en la que sobresalen tres autoridades: a) el Uñi, una especie de autoridad civil b) el Mirucu, shamán o brujo, como autoridad espiritual y c) los recientemente incorporados representantes de los centros. El Uñi, hasta hace pocos años, funcionaba efectivamente en base a una estructura piramidal en cuya cúspide se encontraba el A Uñi, equivalente a Gobernador General los Ca Uñi que ejercían jurisdicción sobre un número limitado de centros. Actualmente la figura del A Uñi es más nominal, ya que no mantiene ningún tipo de contacto con los chachi de los distintos centros. El Uñi ejerce las funciones de precautelar que no se rompa el tabú del incesto y regular las fiestas. Para ejercer su función se encuentra secundado por el Chaita rucu —el hombre del bastón— quien ejerce las funciones policiales: es el encargado de aplicar las penas, consistentes en azo-

tes y cepos, a quienes violenten las normas del grupo.

Los mirucu son los médicos y sabios. Sus cantos se oyen en las noches cuando, luego de la ingestión de puildé —banisteriopsis spp—, empiezan a invocar a las distintas fuerzas en las que se divide la cosmogonía chachi. Las invocaciones les ofrecen las fuerzas necesarias para enfrentar las causas de los males crecientes que afectan a la población chachi.⁴ Son también héroes culturales: aparecen frecuentemente referidos en narraciones en las que se les valora como salvadores contra los grupos externos que cuestionan la sobrevivencia del grupo.

Los dirigentes de los centros actuales son las nuevas autoridades surgidas de la confluencia de las dinámicas internas que han promovido el apareamiento de nuevos actores sociales, como los jóvenes educadores formados por el Instituto Lingüístico de Verano, y otros por los contactos con organizaciones indígenas nacionales como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador —CONAIE—. Estos sectores son fundamentales en el apareamiento de una nueva conciencia étnica del grupo.⁵

Resumiendo, la organización política chachi se estructura alrededor de un modelo centralizado. Este modelo, a su vez, sostiene las asimetrías expresadas en un tipo de parentesco patrilocal y patrilineal.

¿Cuáles son las relaciones entre narrativa historizante y organización política? Responder a esta inquietud exige adentrarnos en otras narraciones en las que veremos: a) la importancia fundamental de la exogamia con respecto a los otros grupos; b) el papel fundamental de las figuras políticas chachi; c) el pasado, vinculado a la larga duración, como mecanismo de interpretación del presente; d) un presente en el que, además, se incluyen las enseñanzas morales de las narraciones; e) visiones utópicas probablemente desarrolladas como resultado del profundo contacto de los chachi con la teoría y cosmovisión milenarista y escatológica del Instituto Lingüístico de Verano; f) una mito-historización (cfr. Sahllins: 1988) en la que se expresan elementos míticos con datos reales de una historia de larga data.⁶

Gilberto Añapa empieza una narración de esta manera:

“...cuando llegó por primera vez el gran piloto Bartolomé Ruiz a la provincia verde de Esmeraldas... en esa época un señor vivía en la Tola, vivía solo con su mujer, y ahí desembarcaron pues los españoles y en ese tiempo como los españoles no cargaban mujeres, que no andaban en compañía de las mujeres, cuando se despertaron a las casas digamos en presencia del marido violaron a la mujer...”. En estos inicios de la narración resalta, en primer lugar, la inserción de un dato real, la llegada de Bartolomé Ruiz a las costas y el carácter dramático de esa llegada: según él, estos primeros conquistadores no solo violaron a un mujer chachi, acto de por sí penable, sino que transgredieron la exogamia del grupo. Luego de cometido el crimen “...la mujer se desmayó y entonces se fueron y se embarcaron otra vez en la bocana de la Tola”, Sin embargo, “...el señor (el marido) era brujo (y le) dio coraje, ira y todo eso, hizo una balsa pequeña como era brujo clavó la lanza en la balsa y entonces la balsa venía como una lancha con motor y entonces llegó en un día donde el Gobernador en Tussá, pueblo Viejo, que hoy en día lo consideramos pueblo perdido. Ahí comunicó al Gobernador...” Como vemos, en esta parte de la narración empieza

a modelarse el papel central de las autoridades políticas chachi. Luego la narración continúa contando las peripecias de la excursión punitiva en una fase en la que se resalta la burla de los españoles al reto que le plantean cinco 'brujos'. Al final Gilberto cuenta que "...estos señores (los brujos) mataron a todos los españoles, solo dejaron a una persona... entonces el barco con un solo tripulante regresó a su tierra, entonces los viejos dicen que los gringos que vienen acá son esas gentes que vienen de ese tripulante".

En esta narración encontramos una serie de elementos que solo son comprensibles en el contexto significativo de la realidad socio política chachi: el papel pasivo de la presencia femenina, el rol activo de la autoridad política del gobernador, la eficacia del conocimiento shamánico, las complejas fronteras interétnicas y una interpretación actual de la presencia de extranjeros en la zona. Esta narración, que expone datos del pasado, es comprensible solo desde el punto de vista del presente; todos estos elementos que se expresan en narrativas historizantes tienen una vigencia actual: La pasividad femenina está en estrecha vinculación con el modelo patrilineal y

patrilocal del grupo chachi; el gobernador sigue siendo una figura fundamental en el mantenimiento de los roles matrimoniales y en la preservación de las fronteras étnicas; los shamanes actualmente cumplen roles definitivos en la lucha contra enfermedades, unas provenientes del contacto con la sociedad nacional y otras endémicas al grupo (cfr. Carrasco: 1983; Figueroa: 1991); las fronteras interétnicas, expresadas de manera particular por Gilberto cuando hace relación a la presencia actual de los 'gringos' en la zona, expresa la compleja definición de las fronteras entre el grupo chachi y los afuerños en relación a las normas de la endogamia del grupo, lo cual ha sido particularmente revelador a través de una permanencia importante de extranjeros vinculados al Instituto Lingüístico de Verano.

Narraciones como las de Gilberto Añapa también las cuentan algunos mirucu y Uñi. Junto a estas narraciones que privilegian su ubicación en el tiempo hay otro tipo de mnemotecnia como la que utilizan los mirucu en el momento en el que tienen que reconstruir las redes matrimoniales y los vínculos de comradazgo, con el fin de determinar las genealogías que permiten o impiden la realización de

nuevos matrimonios. Esto lo realizan en tanto los mirucu determinan si las reglas de exogamia se cumplen o no. Esto nos permite ver, entonces, que entre los chachi hay especialistas en acumular y manipular la memoria. A la vez, estos especialistas se recrean en la dinamización que de la memoria establece las nuevas generaciones escolarizadas cuyos miembros introducen datos "reales", como por ejemplo la presencia de Bartolomé Ruiz en las costas de Esmeraldas, en el contexto mítico que interpreta y justifica ciertos elementos como por ejemplo la endogamia o el papel activo de los brujos en la preservación actual del grupo.

La manipulación de la memoria se refuerza con ciertos elementos escatológicos provenientes del contacto con el fundamentalismo protestante del Instituto Lingüístico de Verano. Esto es habitual en las experiencias del sueño, narraciones de fuerte contenido moral que determinan las posibles alianzas matrimoniales, así como sacan a luz la importancia crucial del matrimonio en la organización social chachi, elemento sin duda reforzado por el puritanismo de las sectas protestantes.⁷

Las narraciones de larga du-

ración se refuerzan con las narraciones oníricas en puntos claves de la organización sociopolítica del grupo. Así, mientras las primeras dan relevancia al papel fundador de personajes claves como los brujos o los jefes, las segundas enfatizan en el matrimonio como una necesidad social del grupo. A su vez, el matrimonio es revalidado desde el puritanismo heredado por el Instituto Lingüístico de Verano lo que claramente se expresa en la visión escatológica de los sueños. De aquí, entonces, que si los matrimonios no se realizan en el momento adecuado, al grupo solo le queda la posibilidad de concebir el fin del mundo, elemento sin duda proveniente de la tradición cristiana del I.L.V.

Estas características del grupo chachi contrasta con la forma sistemática en que un grupo vecino a los chachi, los awa, han introducido más bien una penalización del pasado como veremos seguidamente.

Descentralización e hiperpracticismo: cómo los awa condenan el pasado

3. Datos 'históricos documentales'

En el caso de los awa, el primer elemento que hay que tener en

cuenta es la poca pertinencia de los "datos" que podemos extraer de fuentes historiográficas, en relación a una eventual manipulación de los datos por parte de los actores del presente.

Los awa no tienen ninguna forma social de especialización en el manejo temporal, tampoco han tenido, en el caso ecuatoriano, ningún contacto sostenido ni con grupos cristianos —fundamentalistas o no— ni con dispositivos de la sociedad dominante como pueden ser escuelas o colegios, lo que es comprensible si hacemos referencia al origen y al asentamiento del grupo en los últimos años. Como veremos, los awa pueden ser concebidos como un grupo asentado en lo que la antropología mexicana ha denominado "zonas de refugio", conformando un caso de aislamiento intencional.

Los "datos" historiográficos del grupo permiten sostener la hipótesis de que los awa son un grupo de una etnogénesis moderna. Su origen se remonta lo más temprano hacia el siglo XVIII.

La zona que actualmente ocupan los awa constituyó una zona de acceso multiétnico, con grupos cuya ubicación y caracteriza-

ción exacta se convierte en difícil por algunas razones; entre otras, se puede hacer mención a la inexistencia de una lengua vernácula que hubiera sido aprovechada por los españoles como lengua franca, lo que condujo a una temprana castellanización de la zona; la popularización temprana del concepto de "behetrías" como resultado de la inexistencia de organizaciones políticas centralizadas, junto a esto se incentivaron desde temprano campañas de tipo militar encaminadas a lograr la "pacificación" de la zona y la rendición de los grupos allí ubicados. Otro elemento que contribuyó a los cambios poblacionales fue el hecho de que una parte de "la dilatada provincia de las barbacoas", es decir, toda la parte correspondiente al litoral, tuviera una temprana especialización en la extracción aurífera, de acuerdo a la lógica colonial. Todas estas condiciones contribuyeron a un fuerte caída demográfica de la población indígena y a constantes reacomodos en el mapa étnico que, a la postre, determinaron la existencia de un solo grupo indígena, actualmente en las vertientes occidentales de la cordillera de Nariño y Carchi.

Las inserciones más tempranas a la zona la hicieron los evan-

gelizadores mercedarios. A la vez, los contactos con las "behetrías" se facilitaron a través de la creación de cacicazgos que permitían ejercer un gobierno indirecto, como sucedió con Luis Gualapiango, de Lita, y García Tulcanaza, en Tulcán (cfr. Moreno: 1986).

A raíz del trabajo mercedario "...descubriose en la jurisdicción de Quito una provincia dilatada de naciones que se intitulaba Barbacoas, Mayasqueres, Numpes y Pasao; todas las redujo al servicio de S.M. Católica, Don García Tulcanaza, cacique de la nación Tulcana, fue el primero de los indios que alcanzó a ser nombrado por la Cancillería Gobernador de aquel distrito" (Monroy: 1935). Debido a lo dilatado de su jurisdicción García Tulcanaza "...declinó parte de su cargo en la persona del cacique de Mallama, comarca situada al occidente de Túquerres" (Moreno: 1985). Esta sesión hecha a Don Felipe Ipuxan, principal de Mallama, sirvió para dividir administrativamente la región entre costa y sierra. Ya desde temprano, la reducción se hacía independientemente del origen de los grupos. Así, a don Felipe Ipuxán se le pidió reducir a los indígenas de Barbacoas, de éstos "...muchos están puestos a la Real Corona y pobla-

dos en pueblo que llaman Quaquier".⁸

Lo cierto fue que los grupos costeros presentaron una resistencia más feroz a las ofensivas coloniales. Así, a la llegada de los mercedarios los Nulpes eran caracterizados de esta forma "...son tan atrevidos que hubo noche que asaltando al de los Barbacoas, mataron casi a todos los vecinos y escapándoseles nuestro Fray Gaspar a uña de caballo volvió por la mañana con socorro y halló pendientes de la casa que moraba nuestro religioso las cabezas de veinticinco indios que es lo que más estiman en su victoria estos bárbaros..." (Monroy: 1935).

La guerra y posteriormente las sublevaciones que se hicieron contra la dominación española, fueron un factor fundamental en la reacomodación demográfica de los distintos grupos. Así, por ejemplo, en las capitulaciones de Juan Vicente Chaavarri sobre las obligaciones y mercedes para la apertura del camino Ibarra - Mira, en 1657, pide que se le envíen treinta y dos mitayos de los pueblos de Quinchón y Mayasquer que él considera naturales de las Esmeraldas "...y fugitivos de ella desde el alcamiento de los malavas... y siem-

pre los gobernadores se han servido dellos para el efecto de este camino por ser indios de montaña y vivir muy serca de su gobierno y Rio de Mira como consta en la ynformación rreferida que hizo el gobernador el año de milseisientos y trece" (Rumazo Gonzáles: 1948).

La reacomodación demográfica devino en el surgimiento del grupo awa; al menos dos grupos, los sindaguas y los malaba, jugaron un papel crucial en la conformación de los awa. Incluso uno de los grupos malaba era conocido como awa malaba, así según Fray Pedro Romero, Fray Hernando Hincapié y el corregidor Miguel Arias Ugarte los malaba "mas o menos trecientos de un lado al otro del Mira; del lado de allá son llamados **agua malabas**" (Monroy: 1935). Igualmente, algunos apellidos malaba aun existen entre los awa, como sucede con los apellidos Chaltipus, Canticus y Cuajiboy (Ibid.). En el caso de los Sindagua, hay el uso de términos y nombres sindaguas extraídos del expediente de la sublevación de 1635 (cfr. Cerón: 1988) y que aún tienen usos en la zona awa.

Hay una serie de evidencias que nos muestran cómo desde la colonia temprana los indígenas

emplearon la huida como mecanismo de evadir las exacciones, así como la acción privada de encomenderos que hacían traslados hacia sitios relativamente espaciados, como las minas a indígenas de distinta procedencia. Así, encontramos un Auto, dictado por el obispo de Quito hacia mediados del siglo XVII, con una amenaza de excomuniación a encomenderos que tuvieran por mas de tres días a indígenas de lo poblados de Coayquer, San Miguel y San Pablo, quienes eran trasladados a sitios como Barbacoas para el trabajo de las minas (González: 1948: 345; t. 2).

Además de la guerra, otro factor que contribuyó a la etnogénesis moderna del grupo fueron las características propias de la acción mercedaria. La acción mercedaria en la costa ecuatoriana permitía a sus misioneros una autonomía relativa a los poderes centrales de la Orden lo que, sumado a la desvinculación regional por falta de carreteras, permitió un proceso endógeno a partir del cual surgirían los awa. Baste citar como ejemplos para esto el conflicto que tuvo Pedro Vicente Maldonado con el doctrinero de Cayapas, Fray Manuel Guzmán, quien al mando de un grupo de indígenas chachis quemó la iglesia de Limones, re-

ción construida por Maldonado. Este fue un acto de retaliación ya que Maldonado había botado al suelo "...una capilla fabricada para este efecto, sin Licencia de Ordinario, muy indecente y que servía de establo a los puercos de uno de aquellos habitantes... baxo con los referidos indios de Capayas sus feligreses armados y a golpe de hacha derribó la nueva iglesia de Limones..." (González: 1948: 148). Otro caso que nos ilustra la manera de evangelizar los mercedarios es el del padre Juan Montaña Portocarrero quien fue hallado por el Obispo de Quito en las minas del río de Guajui, en Iscuandé, luego de haber estado aislado por más de treinta años de sus superiores por la zona de Barba-coas. El padre Montaña, bastante anciano, fue traído a la fuerza a Quito por el obispo, pero apenas pudo se escapó hacia la zona de la que se sentía natural. (González: 1948: 377).

3. Memoria - Olvido

La organización política del pueblo awa es un factor crucial en la penalización del pasado que caracteriza al grupo. Los awa, para sobrevivir, han optado al menos tres estrategias: la primera, ubicarse en estribaciones de montaña de

muy difícil acceso, la segunda consiste en tratar de asimilarse lo más posible a los colonos mestizos de la región para lo cual han creado una imagen del pasado, similar a la de los colonos, al que consideran como vinculado el salvajismo. La tercera es una gran descentralización política que ha permitido que los grupos se trasladen abriendo nuevas trochas en un proceso de expansión del territorio.

La penalización del pasado es una especie de estrategia comunicacional: en un contexto altamente racista, los awa comparten con los colonos mestizos el imaginario regional de ver al pasado como asimilado al salvajismo del cual ellos se autoexcluyen.⁹

Así, en el caso de los awa del Ecuador, la única memoria que se pudo recabar fue en relación al período en el que los Awa del Centro la Unión, en el Carchi, llegaron a la provincia provenientes de Colombia. Una migración que está registrada en un informe oficial del Teniente Político de Tobar Donoso, Virgilio Oliva Mejía, al Jefe del Estado Mayor Conjunto de las Fuerzas Armadas, en agosto de 1975 (Ehrenreich: 1989: 272), da cuenta de que la primera migración hacia el territorio ecuatoriano

ocurrió hacia el año de 1910 y fue hecha por los indígenas Antonio Canticush, su esposa Angela Mariana Viricush, Alejandro Canticush, José Dinero y otros provenientes de la zona de Altaquer en Nariño.

La migración al Centro La Unión, según Clotario Paí, de 40 años, fue hecha por sus padres antes de que él naciera. Podemos suponer, entonces, que el asentamiento del Centro La Unión debe tener, a lo sumo, unos cincuenta años. Los primeros migrantes pasaron por Camunbí y siguieron el curso hacia el Sur, por el sitio Paso Mira. Siguiendo el curso del Mira, llegaron hasta el Centro La Unión, mediante una práctica específica del grupo Awa: la apertura de nuevas fincas que se van dejando a otros grupos, generalmente parientes, y que en tiempos en los que no hubo una presión significativa simplemente se dejaban abandonadas.

Este es el tipo de memoria privilegiada entre los grupos Awa del Ecuador: la que se refiere a lo relacionado con el proceso de expansión del grupo mediante la apertura de nuevas fronteras y que es altamente funcional en el momento en el que los grupos paren-

tales intentan recuperar las tierras por ellos colonizadas.¹⁰

Esta forma de apelar a la memoria, contrasta con otras experiencias socioculturales, cuyo fin, como intentaré mostrar, es el de mostrar un alejamiento conciente del pasado. Una primera experiencia se relaciona con la forma sistemática de evadir el uso de la lengua awabil. Ehrenreich (1989: 16) atribuye este escaso uso de la lengua a un "secretismo" que caracterizaría a los awa. Sin embargo, el uso de la lengua no se da tampoco en encuentros privados entre los propios awa. Incluso, en un encuentro programado en Quito por la CONAIE, a los delegados del pueblo Awa les resultó muy llamativo que los indígenas del resto del país pusieran tanto énfasis en el "rescate de la lengua" como tema central de sus luchas.

La penalización del uso de la lengua se refuerza con otras dos situaciones que intentan alejar al grupo de lo que ellos conceptúan como el pasado: los awa utilizan dos pecicidas denominados "Yajla" y "barbasco". Estos pecicidas se encuentran en forma silvestre y cultivado. El uso de las formas silvestres es altamente penalizado y, cuando se da, se lo hace en forma

ocurrió hacia el año de 1910 y fue hecha por los indígenas Antonio Canticush, su esposa Angela Mariana Viricush, Alejandro Canticush, José Dinero y otros provenientes de la zona de Altaquer en Nariño.

La migración al Centro La Unión, según Clotario Paí, de 40 años, fue hecha por sus padres antes de que él naciera. Podemos suponer, entonces, que el asentamiento del Centro La Unión debe tener, a lo sumo, unos cincuenta años. Los primeros migrantes pasaron por Camunbí y siguieron el curso hacia el Sur, por el sitio Paso Mira. Siguiendo el curso del Mira, llegaron hasta el Centro La Unión, mediante una práctica específica del grupo Awa: la apertura de nuevas fincas que se van dejando a otros grupos, generalmente parientes, y que en tiempos en los que no hubo una presión significativa simplemente se dejaban abandonadas.

Este es el tipo de memoria privilegiada entre los grupos Awa del Ecuador: la que se refiere a lo relacionado con el proceso de expansión del grupo mediante la apertura de nuevas fronteras y que es altamente funcional en el momento en el que los grupos paren-

tales intentan recuperar las tierras por ellos colonizadas.¹⁰

Esta forma de apelar a la memoria, contrasta con otras experiencias socioculturales, cuyo fin, como intentaré mostrar, es el de mostrar un alejamiento conciente del pasado. Una primera experiencia se relaciona con la forma sistemática de evadir el uso de la lengua awabil. Ehrenreich (1989: 16) atribuye este escaso uso de la lengua a un "secretismo" que caracterizaría a los awa. Sin embargo, el uso de la lengua no se da tampoco en encuentros privados entre los propios awa. Incluso, en un encuentro programado en Quito por la CONAIE, a los delegados del pueblo Awa les resultó muy llamativo que los indígenas del resto del país pusieran tanto énfasis en el "rescate de la lengua" como tema central de sus luchas.

La penalización del uso de la lengua se refuerza con otras dos situaciones que intentan alejar al grupo de lo que ellos conceptúan como el pasado: los awa utilizan dos pecicidas denominados "Yajla" y "barbasco". Estos pecicidas se encuentran en forma silvestre y cultivado. El uso de las formas silvestres es altamente penalizado y, cuando se da, se lo hace en forma

chachi como confluencia de distintos agentes: las madereras, la colonización, etc. que degradan el ecosistema y junto a él, la vida del pueblo chachi. Esto ha conducido a que los mirucu establezcan una división exacta entre las enfermedades de "puya" (las que se resuelven con inyecciones), que ellos no controlan y las enfermedades socioculturales producidas por la presencia de ciertos espíritus.

5

Esta nueva forma de conciencia se relaciona con la permanente relación que los chachi tienen con las organizaciones nacionales. Por ejemplo, la CONAIE establece permanentemente contactos con los chachi y ha jugado un papel central en la creación de la Federación de Centros Chachi. A su vez, la CONAIE, permanentemente impulsa discursos que buscan ratificar la identidad étnica diferenciada del resto de la sociedad ecuatoriana (cfr. Figueroa: 1994, no publicado).

6

Podemos suponer que estos datos son también recreados a partir de la escolarización implementada por el Instituto Lingüístico de Verano, como sucede con ciertos nombres. Desafortunadamente, en las instalaciones abandonadas por el I.L.V. no hay archivos con datos sobre las clases impartidas, la metodología, las áreas de interés, etc. Sin embargo, algunos datos biográficos de los informantes nos permiten concebir la recreación a partir de las clases recibidas desde

el ILV, como sucede con nuestro informante Gilberto Añapa.

7

Esto lo vemos en la narración de Luis Cipriano Añapa, profesor de Guadual, al referirnos la forma como él se casó. "...a mí la esposa me la entregó mi hermano, que era Uñi y también era brujo, él ya ha fallecido. Una hermana mía se privó (desmayó). Después de unas dos o tres horas se levantó. Contó que había ido al cielo, dijo que si no se cumple lo que Dios dijo se acababa el mundo. Entonces los chachi teníamos miedo al terremoto y al temblor. Ahí estaban los chaitarucu (los hombres del bastón, cuya función es policial), quienes dijeron a los jóvenes "vamos a entregarles mujer". Dios pide eso, ha pedido que se entregue marido a las mujeres y a los hombres mujeres, pero no de dentro de la comunidad, yo por eso es que soy de aquí (Guadual) y mi mujer es de Loma Linda. Así decidieron los chaitarucu y el mirucu (shamán). De ahí mi hermana contó todo lo que pasó en el cielo. Allá en el cielo dice que se acabó el mundo, pero luego cuando volvió, no había pasado nada. Entonces la gente tuvo miedo, de ahí nos contó todo como historia.

Luego recibimos una fiesta entre todos, porque casi todos recibieron ese mensaje. Después que todos los jóvenes fueron entregados solamente yo faltaba y mi hermana seguía con sueños privándose, diciendo "mientras no entreguen mujer a mi hermano yo seguiré así".

Luego dijo "si voy ya no regreso más", de ahí mi hermano habló con los chaitarucu. Mi hermana del cielo vino sabiendo con qué mujer yo me iba a casar, su sueño fue como película; primero, se acababa el mundo con un fuerte viento, otra vez con temblor, después vino el diluvio o tempestad y después se oscureció de día. Ella no conoce pero decía este joven tiene que entregarse a la chica de Corriente Grande a la hija de tal señor..."

8 En este pueblo, ubicado en Nariño, Colombia, ha existido un asentamiento awa tradicional tan importante que ha originado el nombre Kwaiker con el que le conocen a los awa.

9 Para ver los niveles de racismo sobre los que se fundan algunas apreciaciones de los mestizos a los kwaiker, consúltese el texto de Cerón (1988). Lo más curioso, sin embargo, es ver cómo el mismo autor no sale de los estereotipos a lo largo del texto.

10 Los awa son un grupo endógamo. Los matrimonios se realizan entre primos cruzados o paralelos. Cada centro es, en este sentido, un grupo de personas cercanas por el parentesco. Igualmente, la posesión de la tierra recae a manos del hombre y de la mujer. Una práctica común es la de aprovechar la tierra de uno de los cónyuges mientras la otra descansa. Cuando la presión demográfica o las condiciones del suelo lo obligan,

los awa expanden la frontera abriendo nuevas fincas. De esta forma llegaron al Ecuador. Sin embargo, en muchos casos, los miembros de los centros vuelven a las tierras colonizadas por ellos o por sus padres, lo que le obliga a reconocer estos puntos mediante la memoria.

BIBLIOGRAFIA

CARRASCO, Eulalia

1983 *El Jeengume Avanza*. Abya-Yala, Quito.

CERON SOLARTE, Benhur

1988 *Los Awa Kwaiker. Un Grupo Indígena de la selva pluvial del Pacífico Nariñense y el Nor-Occidente Ecuatoriano*. Abya-Yala, Quito.

CHARTIER, Roger

1992 *El Mundo como representación*. Gedisa, Barcelona.

FABIAN, Joannes

1983 *Lime and the Others: How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia.

FIGUEROA, José Antonio (sin publicar) *Sistemas Políticos Comparados de los Grupos Indígenas de la Costa Ecuatoriana* (Tesis de Licenciatura) Pontificia Universidad Católica, Quito.

FRENCH Alcina, Moreno Segundo

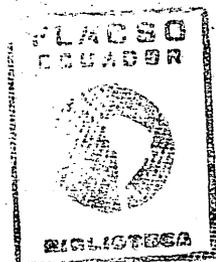
1986 *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana N° 6*. Banco Central del Ecuador, Quito.

- EHRENREICH D., Jeffrey
 1989 **Contacto y Conflicto. Un estudio de aculturación entre los kwai-ker de Ecuador, Abya-Yala, Quito.**
- HILL, Jonathan
 1988 **Rethinking history and Mith. Indigenous South American Perspectives on the Past Champaign, III.**
- LEVI-STRAUSS, Claude
 1984 **El Pensamiento Salvaje, Fondo de Cultura Económica, México.**
- MALDONADO, Pedro Vicente
 1948 "El Memorial Impreso (1740-1746)". En: Rumazo Gonzáles, José **Documentos para la Historia de la Real Audiencia de Quito, Madrid.**
- MONROY, Joel
 1935 **Los Religiosos de la Merced en la Costa del Antiguo Reino de Quito, (2 T.), Labor, Quito.**
- MORENO, Segundo
 1989 **Memorias del primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador. Abya-Yala, Quito.**
- PONCE LEIVA, Pilar
 1992 **Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI - XIX). Abya-Yala, Quito.**
- RICOEUR, Paul
 1988 **Hermenéutica y Acción, Buenos Aires, Docencia.**
- SAHLLINS, Marshall
 "Other Times Other Customs, The Anthropology of History". en **American Anthropologist, 85 (3).**
- SAHLLINS, Marshall
 1988 **Islas de Historia, La muerte del capitán Cook, Metáfora, antropología e historia. Gedisa, Barcelona.**

*Pablo Guerrero Gutiérrez**

**LOCALIZACION DE
ALGUNAS FUENTES
DOCUMENTALES
PARA LA HISTORIA
DE LA MUSICA EN
EL ECUADOR
en archivos y bibliote-
cas de Quito**

* Departamento de Desarrollo y Difusión Musical del Cabildo Metropolitano de Quito.



Debido a la inexistencia de una tradición, en lo que a formación musicológica se refiere y, por ende, a una escuela metodológica que se ajuste a nuestra realidad y necesidades, los esfuerzos de investigación musical en el Ecuador, en la gran mayoría de los casos se han realizado gracias a la generosa voluntad de aficionados sin formación técnica en este campo. De ahí deriva el problema de no poder contar con estudios analíticos consistentes acerca de la música, su simbología, historia, filosofía, función, en las diversas fases, regiones y culturas de nuestro país.

Los compositores Juan Agustín Guerrero Toro (1818-1886) y Segundo Luis Moreno An-

drade (1882-1972) son pilares principales en los que se sustenta la historia escrita de la música en el Ecuador. Al primero se debe *La música ecuatoriana desde su origen hasta 1875*, publicada en 1976, además se le atribuye la recopilación de las melodías indígenas y populares, cuyas partituras fueron publicadas por Marcos Jiménez de la Espada en Madrid en 1883 con el título de *Yaravies quiteños*. El estudio más importante de Moreno sin duda es la *Historia de la música en el Ecuador* (dos de los tres tomos inéditos). También son valiosos los trabajos históricos de Pedro Pablo Traversari Salazar (1874-1956): *El arte en América o sea historia del arte musical indígena y popular*, manuscrito, 1902; de Sixto María Durán Cárdenas (1875-1947): *La música ecuatoriana*, publicada en 1928; de Francisco Salgado Ayala (1880-1970): *Musicología: crítica y estética, sociología, historia* (inédito), selección de artículos que escribiera desde 1912 en los periódicos capitalinos sobre música ecuatoriana y universal y, los aportes de los musicólogos extranjeros Raoul D'Harcourt: *La musiques des Incas et ses survivances*, publicada en dos volúmenes en París en 1925 y Robert Stevenson: *La música en Quito* (1962); así como eventualmente,

tienen valor los escritos históricos de Juan Pablo Muñoz Sanz (1898-1964): *La música ecuatoriana* (1938), de Luis Humberto Salgado (1903-1977): *Música vernácula ecuatoriana* (1951), Gerardo Alzamora: *Síntesis histórica de la música ecuatoriana* (1957), Gabriel Cevallos: *Intención y paisaje de la música nacional ecuatoriana* (1943), etc.; y si bien entendemos que sus aportes son de innegable validez y reconocimiento, tenemos necesariamente que superar conceptos y alcances, pues el hecho musical es un proceso que continuamente se renueva y amplía y que necesita ser analizado desde distintas ópticas en el marco de la investigación científica.

Es inaplazable la multiplicación de estudios e investigaciones musicológicas, así como imprescindible su difusión, pues, como es sabido, a medida que pasa el tiempo más complejo resulta en su totalidad el fenómeno del pensamiento musical y sus referentes históricos.

La ausencia de trabajos de investigación, recopilación, revisión de fuentes de una manera apropiada y su sistematización determinan, principalmente, la dificultad de desarrollar un lenguaje

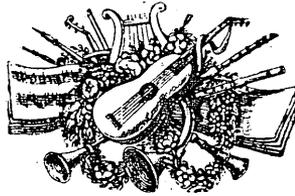
LA MUSICA ECUATORIANA

DESDE SU ORIGEN

HASTA 1875,

POR

J. AGUSTIN GUERRERO.



QUITO.

IMPRENTA NACIONAL.

1876.

La música ecuatoriana desde su origen hasta 1875 del compositor Agustín Guerrero, es una de las primeras historias escritas sobre ese tema.

propio en el campo histórico-estético-musical. También determina, y esto ya ha sido señalado por varios investigadores latinoamericanos, la imposibilidad de realizar estudios comparados, pobreza en guías documentales (bibliografías, hemerografías, catálogos musicales, diccionarios, discografías, epistolarios, etc.); desconocimiento de los compositores y del repertorio nacional antiguo y moderno;

todo lo cual ha frenado la potencialidad de desarrollar argumentos y conceptos científicos nuevos, que evidentemente posibilitarían transformación y cambio en el desarrollo musical.

Fuentes documentales

Las fuentes a las que un investigador musical debe acceder, son de lo más variadas: documen-

Portada de
partitura de
los años vein-
te. Archivo
Sonoro.



tos manuscritos y mecanografiados; impresos: libros y publicaciones periódicas (revistas, anuarios, boletines, periódicos, etc.), tesis, registros de audio, registros visuales, audiovisuales, etc.; materiales arqueológicos; y, siglos de música registrada en la memoria de las culturas: tradición auditiva. Naturalmente dentro del área documental, que es campo que ahora tratamos, quien investiga preferencial-

mente tenderá a las fuentes primarias. Estas se ajustan más a los criterios metodológicos de autenticidad y fiabilidad por lo demás determinantes para un conocimiento de hechos histórico-musicales. No por eso se delindará el estudio de fuentes secundarias, pues al interrelacionar las fuentes a todo nivel el objetivo se vislumbrará de mejor manera. Por ello, dentro de las fuentes no solo se incluyen partitu-

ras, material sonoro, de imagen o iconográfico, u otro tipo de formatos, que tengan relación directa con la música, sino aquellas informaciones y testimonios que se pueden encontrar en los documentos de un archivo y que son elementos contextuales a un hecho musical. Al investigador no solo debe interesarle la música en sí, ya que es esencial además conocer la relación de ella con la actividad creadora del hombre y todos los aspectos sociales, económicos, e incluso cotidianos en los que se halla inmerso en determinado momento histórico.

No se trata únicamente de recoger datos musicológicos además, paralelamente e implícitamente, de acumular y constatar aspectos antropológicos, demográficos, sociológicos, lingüísticos, históricos, geográficos, etc., que serán de gran utilidad para los especialistas en cada una de esas áreas, razón que implica que una investigación deba desarrollarse interdisciplinariamente.

Centros de información musical

A continuación reseñaremos algunos centros documentales, bibliotecas y archivos en los que el investigador puede acceder a fuen-

tes para la historia de la música del país, no sin antes reconocer a aquellas personas que han recolectado información y documentación así como elaborado estudios que han aportado significativamente en el desarrollo histórico-musical, tal el caso del etnomusicólogo Carlos Coba Andrade (1937), quien ha brindado orientación en ese sentido con sus investigaciones organológicas y de música étnica; así también a Inés Muriel, Julio Bueno, Honorio Granja, Mario Godoy, Raúl Garzón, Juan Mullo, César Santos, Guido Garay, Lila Alvarez, Ketty Wong, Hugo Delgado Cepeda; a los extranjeros: Charles Sigmund, John Schechter Mendel y John Leroy Nyberg, entre otros, quienes han escrito estudios en las diversas ramas de la música, que han servido de guías en el accionar investigativo.

Conservatorio Nacional de Música

Sin duda el más importante archivo histórico musical, debería ser aquel que contuvo la documentación respectiva al Conservatorio Nacional de Música (CNM-Q), fundado en Quito en 1870 por el caudillo Gabriel García Moreno, por ser el organismo de directa relación con el plano musical. Pen-

samente toda la información respecto a su fundación, clausura (1877), nóminas de alumnos, profesores, instrumental, etc., en gran parte se ha perdido*, y lo que queda, a partir de 1900 (refundación en el gobierno de Eloy Alfaro), se halla en el viejo edificio (Cuenca y Chile) en fundas inapropiadas y sin ningún cuidado para su preservación. Ni las mismas autoridades del Conservatorio han puesto empeño en consultar y proteger esta documentación que poco a poco se irá desintegrando.

En la actual Biblioteca del Conservatorio (BCNM-Q) se han podido localizar numerosas obras, buena parte obsequiadas por los creadores, entre las que cabe resaltar las de: Enrico Marconi (s. XIX; 1903), italiano, Director del Conservatorio en 1900; Aparicio Córdoba (s. XIX-1934), Sixto María Durán (1875-1947), Francisco Salgado Ayala (1890-1980), Luis Humberto Salgado Torres (1903-1977); Angel Honorio Jiménez (1907 -s. XX); Rafael Carpio Abad (1905), Carlos Bonilla Chávez (1923); Corsino Durán (1911-1975) Gerardo Guevara (1930) y otros compositores contemporáneos de música popular y académica, en versiones sinfónicas, corales, piano, piano y voz, etc. Las

partituras aún no han sido debidamente catalogadas. También se conservaban algunas cintas magnetofónicas y videos de conciertos de la Orquesta del Conservatorio y de eventos organizados por esa institución.

Banco Central del Ecuador

El Banco Central del Ecuador, institución estatal que brindó apertura al área musical a través del Centro de Investigación y Cultura, posee en el "Fondo Musical del Archivo Histórico" de Quito (FMAH-BCE), creado por 1985, varias colecciones de alto valor:

La Colección Sixto María Durán donada en 1984 por Nicenor Muller Miranda, pariente de Durán, con un total de 532 documentos, entre partituras manuscritas para orquesta, coro, piano solo, violín y piano etc.; fotografías y documentos personales de ese compositor quiteño. La segunda colección comprada en 1985 a los familiares del compositor lojano Segundo Cueva Celi (1901-1965), del cual se disponen un total de 3390 documentos de los cuales 3192 son partituras manuscritas de autoría de Cueva Celi y transcripciones de varios autores nacionales. La tercera colección la del

Fondo Varios de autores ecuatorianos son aproximadamente 400 documentos entre partituras entre originales y materiales musicales en reproducción: fotocopias y microfilm. Además el Archivo Histórico adquirió una considerable cantidad de discos de pizarra y rollos de pianola. En el Fondo de Audiovisuales se conservan buen número de fotograffas de músicos y agrupaciones musicales.

Hay que señalar que hace unos cuatro años el Banco Central del Ecuador realizó en Loja la adquisición de unos 78.000 folios de música manuscrita e impresa, de un fondo que pertenecía al religioso Vaca. Esta colección permaneció guardado de manera inapropiada, contribuyendo a que se deteriorara; afortunadamente, la Gerencia del Banco Central ordenó, hace algunos meses, el traslado a Quito para su restauración y conservación. Este enorme acervo musical incluye obras de antiguos compositores ecuatorianos escritas para banda, instrumentos solistas, coro etc. Entre los compositores se pueden destacar las obras de Nicolás Vásquez (s. XIX - s. XX), Aparicio Córdoba (s. XIX - 1934), Manuel Jurado (s. XIX), Ascencio Pauta (s. XIX - s. XX), Carlos Amable Ortiz (1858-1937), Anto-

nio Nieto (s. XIX - 1920), Virgilio Francisco Chaves (1856-1914), José Ignacio de Veintimilla (s. XIX - XX), Federico M. Borja (s. XIX), Segundo Luis Moreno (1882 - 1972), etc.

Además el BCE posee los museos de objetos arqueológicos, en Quito y Guayaquil los más importantes, en los cuales se halla buena cantidad de instrumentos musicales de las diferentes culturas que poblaron el Ecuador prehispanico. También, tanto en el Fondo Musical del Archivo Histórico, en la Musicoteca (MBCE-Q) como en la Biblioteca de Arqueología del Banco Central (BABCE-Q), existe una importante colección de grabaciones documentales de conciertos de música ecuatoriana: música de compositores académicos, conferencias, investigaciones grabadas *in situ*, sobre música e instrumentos indígenas, etc.

Por último, el Fondo Jacinto Jijón y Caamaño (FJJC-BCE) de la misma institución, dispone de un importante material impreso, difícilmente localizable en otros centros documentales o bibliotecas, por ejemplo: el *Vademecum para párrocos de indios quichuas* publicado por Juan M. Grimm en 1903, que contiene partituras de música

religiosa con textos quichuas: *Yaravies quiteños*, compilación realizada por Juan Agustín Guerrero Toro por 1856; *La música ecuatoriana desde su origen hasta 1875*, también de Guerrero; el *Tratado completo de teoría y práctica de la armonía* (1879) de Fetis en traducción del compositor Mario de la Torre (18-1929); una colección de la revista *Caricatura* que apareció desde 1919 y en cuyos números se insertaron composiciones musicales de Sixto María Durán, Víctor Aurelio Paredes Galárraga, etc.

Todo lo mencionado tiene que ver con los centros documentales y Archivos del Banco Central del Ecuador en Quito, aunque también se conoce el trabajo de adquisición que las sucursales del Banco efectuaron en Cuenca y Riobamba.

Sin duda alguna la labor del Banco Central, sobre todo en lo que concierne a recopilación y resguardo del Patrimonio Musical es realmente encomiable.

Archivos conventuales

En las visitas a los archivos de las Iglesias de Santo Domingo y San Francisco en Quito, hace unos tres años, pudimos constatar la existencia de varios cantorales

manuscritos en pergamino de grandes dimensiones y transcritos en neumas; uno de ellos, que se conserva en el Convento de Santo Domingo, transcrito por el Padre Bedón, data de 1613 e incluye algunas hermosas viñetas a color. Así mismo pudimos observar material musical de corte religiosos y popular. Música religiosa de Aparicio Córdoba, Antonio Nieto (18-1920) autor de las célebres marchas fúnebres en el siglo anterior; composiciones de Francisco Paredes Herrera (1891-1952), Reinaldo Chaves (18-19) y otros autores de música popular y religiosa, alrededor de unas 500 partituras.

En el Convento de San Francisco, el Padre Moreno nos indicó que con un poco de paciencia era posible encontrar las composiciones de Francisco María Alberdi (1878-1934) y de Agustín de Azkúnaga (1885-1975), ambos de nacionalidad española y quizá, advirtió, se podrían hallar las obras de compositores más antiguos; sin embargo, penosamente, pocas son las informaciones del famoso Colegio de San Andrés —que fuera organizado por Fray Jodoco Ricke por 1535 en ese Convento—, aunque también es cierto que todavía no se ha realizado una investigación que nos lleve a conocer cabal-

mente lo que fue la música y los músicos en tiempos coloniales.

Según informes del Padre Vargas y del musicólogo norteamericano Robert Stevenson, a juzgar por los inventarios del tiempo de la colonia, se conservaban 35 libros de facistol en 1708; 20 en 1754, sin contar los libros de polifonía. Sobreviven algunos de canto llano copiados en pergamino indica el Padre José María Vargas. Stevenson advertía que es posible encontrar la música religiosa de compositores del Ecuador Colonial si se revisaran los 50 y más pesados libros de coro que vio en 1960 en la Catedral de Quito y que se debería empezar la búsqueda sistemática, en los archivos extranjeros, que permitiría encontrar los libros de coros polifónicos que faltan en Quito. Ojalá muy pronto podamos encontrar música del prestigioso compositor mestizo Diego Lobato de Sosa (1540-ca. 1610), del compositor Gutierrez Fernández hidalgo contratado en 1588, de Agustín Baldeón (17 - 1847), y de tantos otros compositores de los siglos XVI - XIX.

Hay que mencionar que en la Iglesia de la Compañía se halla resguardada la vihuela de Mariana de Jesús, instrumento que es casi

el único en el mundo que puede dar informaciones de la tradición constructiva de instrumentos musicales del siglo XVII y XVIII. También en la Iglesia de la Merced se conserva lo que queda de un órgano de tiempos coloniales, además de una buena cantidad de partituras, según nos han contado algunos investigadores que las conocieron depositadas en el archivo de esa iglesia.

Los conventos de monjas son otros sitios en donde se halla depositado material documental de gran valía.

Casa de la Cultura Ecuatoriana

En la Sección de Autores Nacionales "Laura de Crespo" de la Biblioteca Nacional Eugenio Espejo de la Casa de la Cultura Ecuatoriana (BCCE) disponen de un buen número de partituras manuscritas e impresas, aproximadamente 500 de compositores nacionales del presente siglo; además un manuscrito y dos mecanografiados del musicólogo Pedro Pablo Traversari Salazar (1874-1956) con informaciones y partituras de música americana: *El arte en América*; *El arte aborígen del continente americano* (ca. 1925); *Reseña his-*

tórica y técnica de la música incaica en el Ecuador.

Adscrito a la CCE está el Museo de Instrumentos Musicales Pedro Pablo Traversari (MIMPPT), que fue quien lo constituyó y entregó en custodia a esta institución en 1956; bien se puede decir que es uno de los más importantes de Latinoamérica. Posee más de 3000 instrumentos y varios objetos que tienen que ver con la música: fonógrafo, vitrola, cilindros musicales, etc. Aquí también se encuentra un antifonario trans-

crito por el Padre Juan Francisco de Peñaherrera en 1673. Penosamente parece que al Museo no se le da una atención adecuada para la preservación de los instrumentos. Puede también consultarse (en el Museo) el *Catálogo de la Colección de Instrumentos musicales Pedro Pablo Traversari* de Richard Rephann.

Instituto Otavaleño de Antropología

Sin duda el material más valioso de la Biblioteca del Instituto

Método para guitarra publicado a principios de siglo. Incluye algunos temas de música ecuatoriana

S. F. GONZALEZ JARAMILLO

METODO PRACTICO
PARA APRENDER A TOGAR
LA GUITARRA
SIN NECESIDAD DE MAESTRO

El más práctico para conocer los términos musicales para formar orquestas, y acompañar a todo instrumento.

TERCERA EDICION
CORREGIDA Y AUMENTADA
VALOR \$ 5,00

Otavaleño de Antropología (BIOA), en la provincia de Imbabura al norte del país, es la inmensa cantidad de grabaciones logradas *in situ* de música indígena, mestiza y negra realizadas en las tres regiones del país. Las investigaciones musicales que realiza el IOA están a cargo de Carlos Coba Andrade, quien ha publicado algunos trabajos musicológicos, entre los que se destaca *Instrumentos musicales populares registrados en el Ecuador* en dos tomos que contienen amplia información de la organología ecuatoriana, así como referentes de cronistas y viajeros; *Danzas y bailes en el Ecuador* y *Estudio del Tumank o Tsyantur, arco musical del Ecuador*. El Instituto tiene el órgano de difusión: *Sarance*, que generalmente incluye trabajos sobre música, como parte de su contenido.

Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit

Otro archivo-biblioteca que solo ha sido revisado parcialmente, es la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit (BEAEP) de propiedad de la comunidad jesuita de Quito. Posee valiosa documentación de diverso género: cultural, religioso, administrativo, ediciones raras, fuentes impresas y manus-

critas con referencias sobre música. En la colección de partituras pueden hallarse obras compuestas entre los siglos XIX (segunda mitad) y siglo XX, de: José María Rodríguez (1847 - s. XX), Aparicio Córdoba, Ascencio Pauta (18 - 191), Amadeo Pauta, Belisario Peña (1902 - 1959), Segundo Luis Moreno Andrade, Luis Humberto Salgado, Agustín de Azkúnaga (español) (1885-1957) y otros compositores de música popular y académica. Entre los libros impresos podemos mencionar las teorías de la música escritas por Juan Agustín Guerrero Toro, Nicolás Abelardo Guerra en el siglo pasado y la de José Mulet (español) en 1911; además el artículo *La música en el Azuay* (1930) de José María Astudillo, etc.

Un aporte valioso es la publicación del *Diccionario bibliográfico ecuatoriano*, editado desde 1989, actualmente en su cuarto volumen. Contiene, en orden alfabético, el listado del fondo bibliográfico del BEAEP; puede verse en el índice de materias los documentos sobre música.

Archivo sonoro

Se constituyó el año de 1993. Es un centro de documenta-

ción e información sobre la música ecuatoriana que está adscrito al Departamento de Desarrollo y Difusión Musical del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito. Posee algunas colecciones documentales (en fotocopias y originales) y sonoras. Cuenta con aproximadamente 400 partituras impresas y 2.000 manuscritas, las mismas que al momento están siendo catalogadas.

También en el año de 1993 se iniciaron las grabaciones de discos de pizarra de música ecuatoriana; la colección actual sobrepasa las trescientas grabaciones en sistema digital e incluye registros de discos de pizarra desde 1912. Cuenta además con una pequeña cantidad de material fotográfico (200 fotografías) sobre músicos y facetas musicales del Ecuador.

El Archivo Sonoro además proyecta, para el año de 1995, constituir la Biblioteca de la Música Ecuatoriana "Diego Lobato", dependiente del Archivo Sonoro. Además gracias al trabajo de la Sección de Investigaciones del Departamento de Desarrollo y Difusión Musical se cuenta con registros de instrumentos prehispánicos, grabados en DAT y varias gra-

baciones de música tradicional negra e indígena.

Desde 1991 el Departamento de Desarrollo y Difusión Musical, el Archivo Sonoro y la Sección de Investigaciones han efectuado las siguientes publicaciones musicales: Revista de música ecuatoriana *a tempo* (tres números); *Himno a Quito, Yaravies quiteños, El montuvio y su música, La música en Zámiza, Corsino Durán Carrión, Julio Cañar, Canciones dedicadas a Quito.*

En fechas próximas se editará el órgano del Archivo Sonoro, en el que se pueden encontrar informaciones, partituras y artículos sobre historia de la música de nuestro país. En preparación se hallan: *La música en la prensa ecuatoriana, El pasillo ecuatoriano y Bibliografía musical ecuatoriana*, trabajo, este último que reúne dos mil quinientas fuentes con información musical. Así mismo se publicarán los catálogos de las colecciones de partituras y discos de pizarra.

Otros centros

El Archivo Nacional de Historia, el Archivo Municipal no han sido revisados aún por los investi-

gadores musicales, sin embargo, conocemos por historiadores amigos que la sección de Intendencia de Policía del Archivo Nacional de historia (ANH-Q) en Quito, es muy rica en informaciones sobre permisos para fiestas, danzantes, cohetería, etc. En los libros de cuentas en la sección religiosos se pueden hallar informaciones sobre los pagos que se hacían a los instrumentistas y cantantes del coro en las iglesias.

En la ciudad de Guayaquil la Biblioteca Carlos Rolando posee más de 600 partituras manuscritas e impresas de música académica y popular, además de una serie de cancioneros del anterior y actual siglo (pueden consultarse las guías bibliográficas que se editaron en 1912 y la de 1956 publicada en el *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas*. Entre las obras musicales se puede hallar la versión del *Himno Nacional del Ecuador* escrito por el argentino Juan de Allende, por 1886; también música de Nicasio Safadi, Casimiro Arellano, Claro Blacio, Francisco Paredes Herrera, Antonio C. Cabezas, Carlos Amable Ortiz, Sixto M. Durán, etc. etc.

En Cayambe, en 1989 Pablo Guaña inauguró un museo cuyas

muestras incluyen también partituras manuscritas para banda e instrumentos musicales prehispánicos. Las partituras parecen ser de principios del actual siglo.

Otros centros con información documental y/o grabada, en lo que concierne a la música y a los compositores, son: la Biblioteca de Orquesta Sinfónica Nacional en Quito (BOSN-Q), la Biblioteca del Instituto de Artes Populares del Convenio Andrés Bello (BIA-DAP), la Biblioteca de los Salesianos en la ciudad de Cayambe, la Biblioteca de Lenguas y Lingüística de la Pontificia Universidad Católica, la Sociedad de Autores y Compositores ecuatorianos (SAY-CE), DIC (Departamento de Investigación, Creación y Difusión Musical). En el Instituto de Patrimonio Cultural resguardaban varias cintas que fueran grabadas en la investigación de música indígena y popular que en los años ochenta realizó José Berghmanns.

Consideraciones finales

La recopilación de documentos musicales es una actividad que forma parte conexas a la investigación. Sin duda, en lo que se refiere a este aspecto, el reto que le espera al Ecuador, localizar y reco-

pilar sistemáticamente las fuentes de la música es grande, pues ninguna institución cultural, ni ningún especialista nacional o extranjero, quizá con la excepción del conocido investigador Robert Stevenson, ha accedido al estudio de la música a través de la documentación de siglos pasados en los archivos permanentes, administrativos y religiosos; y, las pocas personas que en forma particular se han enfrentado al estudio documental, siempre lo han hecho sin contar con ayuda de ninguna clase y con los pocos recursos individuales a su alcance. No es de extrañarse entonces que el más distinguido investigador musical con que ha contado el país. Segundo Luis Moreno, no obtuviera el auspicio necesario de entidad alguna para realizar sus trabajos musicológicos. Dos de los tres tomos de su *Historia de la música del Ecuador*, concluida en 1950, no han sido aún publicados, irresponsabilidad que debe ser subsanada lo más pronto posible.

Con todo esto pareciera como si la música y sus autores estuvieran al margen de la cultura, pues no han merecido a lo largo de varios decenios, interés ni preocupación alguna por parte de la mayoría de organismos de preservación e investigación, e incluso por parte de los mismos músicos-investigadores, que han basado sus propuestas, análisis e historiografías en estudios musicográficos de segunda mano.

De alguna manera este problema se solucionaría a través de la creación de un Archivo Nacional de la Música en el Ecuador, que centralice y difunda la información musical, de ser posible, a través de una red informática. Este organismo lógicamente debería ser complementario al establecimiento de una escuela de formación musicológica, lo cual abriría la posibilidad de que se produzca un desarrollo integrado a nuestra realidad musical.

*Raúl Garzón Guzmán**

ACERCAMIENTO A LA CHIRIMIA

* Departamento de Desarrollo y Difusión Musical del Cabildo Metropolitano de Quito

Dentro del instrumental ecuatoriano, se encuentran innumerables muestras de nuestro patrimonio musical, dentro de éste, muchos investigadores e intérpretes estudian los instrumentos musicales tratando de encontrar sus dimensiones socio-técnico-acústicas, lo cual ha producido algunos valiosos estudios.

La *Chirimía*, siendo parte de este patrimonio es un instrumento que si bien no se lo ha olvidado, de él existen pocos estudios.

Algunos conceptos de la denominación Chirimía:

“Del francés antiguo *Chelamie*, *caramillo*. Instrumento musi-

cal de viento, hecho de madera, a modo de clarinete, de unos 70 cm. de largo, con diez agujeros y boquilla con lengüeta de caña. —El que ejerce o profesa el arte de tocar este instrumento—”¹

“Instrumento musical de soplo con caña tipo oboe”.²

“...el Chalameau de finales de S. XVI era un instrumento de madera de una pieza, con orificios para los dedos y una o dos llaves”.³

“Instrumento musical confeccionado en madera a modo de un pequeño cornetín, mide 25 cm. y tiene cinco perforaciones.

En el primer concepto encontramos también la denominación *caramillo* que significa “flautilla de caña, madera, hueso, de sonido muy agudo”.

De acuerdo al musicólogo ecuatoriano Segundo Luis Moreno “instrumento musical de soplo, es cónico, de madera, pequeño y con caña doble, de sonido fuerte, áspero, estridente de timbre —a la distancia— parecido al de la trompeta”.

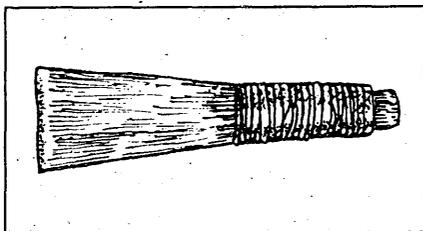
El compositor y pianista Luis Humberto Salgado en su estudio sobre música vernacular ecuatoriana dice: *Chirimía*: “Especie de Danzante (ritmo)”.

El compositor azuayo Corsino Durán da el nombre de *Chirimía* a una suite para violín y piano compuesta en 1938 (Adaptación para orquesta sinfónica).

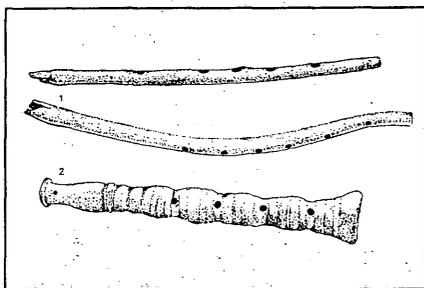
Chirimía se denomina, en Colombia, a un conjunto musical que consta de dos flautas traversas de caña (macho y hembra) que se tocan conjuntamente con dos tambores, así: flauta hembra con tambor macho y flauta macho con tambor hembra, siendo en las flautas la hembra la “primera” y el macho la “segunda”.

La flauta primera produce la melodía, muy sincopada en relación con el ritmo del bombo, la segunda la sigue con una especie de *canon* tratando de interpretar la melodía primera. El intérprete de la segunda produce una melodía relativamente improvisada. Los bombos se tocan con dos baquetas: una en forma de bolillo y la otra en forma de tenedor a la que denominan “*chamiza*” ambas son de madera. Al instrumento se lo conoce con el nombre de “*Girardata*”.

En el Ecuador, geográficamente, se toca *chirimía* en los sectores rurales de las provincias del Azuay y Cañar, en las poblaciones de Baños, Girón, Cajas.



Gráf. 1
Una simple lengüeta doble: las dos hojas de caña seca son amarradas y acopladas en el tope del instrumento. Las lengüetas vibran cuando el ejecutante sopla a través de la abertura entre ellas.



Gráf. 2
Los antiguos instrumentos de doble lengüeta: El *auloi*, de la antigua Grecia, consta de un par de flautas de doble lengüeta.



Gráf. 3
Los ejecutantes de *auloi* usaban una típica correa en la quijada.

Datos históricos

Este instrumento, usado por los ejércitos españoles en el siglo XVI - XVII, se supone que fue introducido en el Ecuador después de la conquista, aunque no se podría definir con certeza si esto en realidad sucedió, ya que según tradiciones se lo denomina como instrumento autóctono.

Los instrumentos de la familia *Shawm* -a la que pertenece la *Chirimía* ecuatoriana- datan de las civilizaciones antiguas de Medio Oriente y Europa, estos instrumentos eran tocados en pares. Hoy en día los *Shawms* folklóricos, hechos

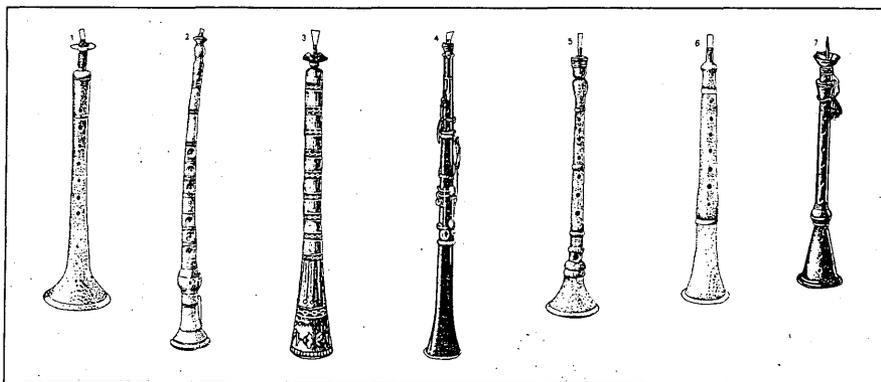
en madera o metal son comunes en Europa, Asia y partes del Africa. Todos estos, como el moderno oboe tienen doble lengüeta hecha de caña seca. Las lengüetas producen un estridente sonido y se tocan usualmente en espacios abiertos.

Los shawms en el Renacimiento

Los *Shawms* son los más importantes instrumentos de doble lengüeta, se tocaban en Europa tan temprano como en el siglo XII; se construían en diferentes tamaños y producían un sonido estridente, que estaba mejor adaptado para tocar en exteriores. En el siglo XVI se desarrolló un amplio e inusual rango de instrumentos de doble lengüeta, que se adaptaron para ser tocados en interiores. Una típica característica era una lengüeta

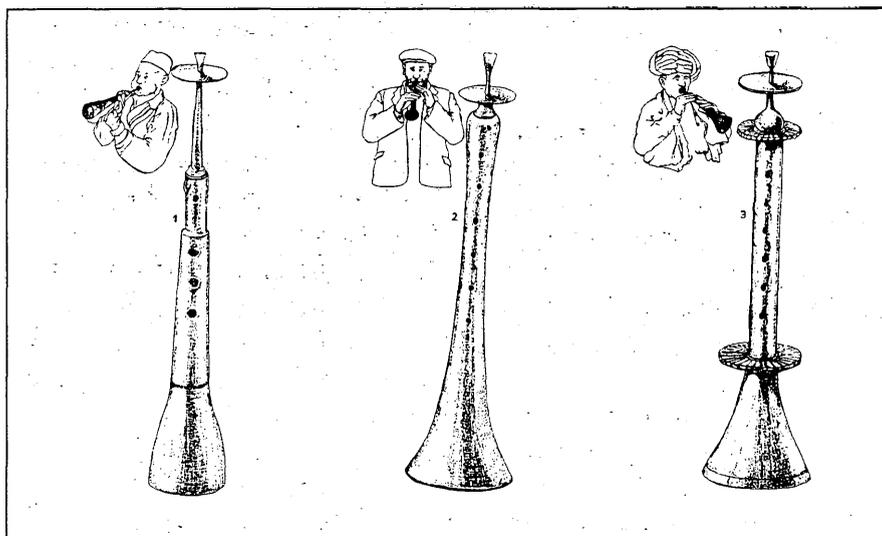
oculta, con la finalidad de ser protegida, a manera de sordina y de que en ella se forme una cámara de aire, esto daba facilidades para tocarlos en salas pequeñas, convirtiéndose en un instrumento de corte. La calidad limitada del tono y el alcance, sin embargo, más tarde los condujeron a ser reemplazados por instrumentos del período barroco, también desarrollados en el siglo XVI y que se caracterizaban por una doble lengüeta más profunda y por el doble hueco que ahora se ve en el fagot moderno.

La doble lengüeta está montada en una rodela metálica y acoplada a un cono de madera, el ejecutante introduce las lengüetas dentro de su boca y descansa sus labios sobre la rodela.⁵



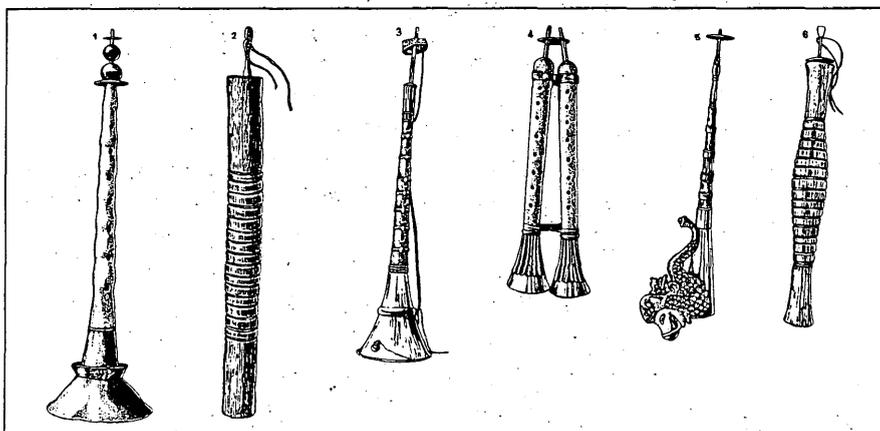
Graf. 4

Ejemplares de *Shawms* de Europa y Rusia. Su variedad está enfatizada por las dos de Yugoslavia (1-2) el *tiple* catalán (4) que es un instrumento más sofisticado y con llaves, la *bombarda* bretona (5) y el *pifano* italiano (6) son utilizados para acompañar *gaitas*.



Graf: 5

La *alghaita* nigeriana (1) tiene una pieza vocal de metal y un cuerpo de madera cubierto con cuero, el ejecutante infla sus mejillas para formar una cámara de viento. La *zurna* turca (2), es un *Shawm* típica del Medio Oriente. La *sahnai* india (3) tiene anillos decorativos donde se acoplan sus secciones.



Graf. 6

Ejemplares de *shawms* folklóricos del lejano oriente: Estos instrumentos muestran una variedad más grande de formas que los ejemplares occidentales.

El *shawm* indio (4) es una versión doble de la *sahnai*.

El *pinay* (5) tiene una inusual lengüeta cuádruple hecha de hoja de palma seca

Primeras noticias de chirimías en el Quito Colonial

Los españoles alimentaron la idea de formar escuelas para indígenas con el "...fin de implementar mejor y más rápidamente la doctrina cristiana, así como para implementar determinados elementos de la cultura europea".⁶

En la segunda mitad del S. XVI se fundan escuelas para caciques en Lima y el Cuzco. En Quito existían varias instituciones dedicadas a la "...educación de indígenas y la quechualización en 1563, época subsiguiente a la conquista española".⁷ Después de la fundación de la ciudad, se dieron algunas iniciativas para dar educación a los indígenas, una de estas iniciativas se relaciona con Fr. Martín Alonso, o Fr. Martín de la Victoria, fundador y primer comendador del Convento de la Merced, llegado a Quito en 1534 como Capellán de Sebastián de Benalcázar.

Una segunda fue la del padre Fr. Jodoco Ricke, quien había llegado al Ecuador proveniente de América Central en 1534 o 1535 "...empezó a dedicarse a la educación de indígenas".⁸ Un documento de 1585 (Compte, 1885-86/I: 25) menciona como materias de

enseñanza "...arar bueyes, hacer yugos, arados, carretas... la manera de contar en cifras de guarismo y castellano... además... leer i escribir... i a tañer los instrumentos de música, tecla i cuerdas, sacabuches i *cheremías*, flautas y trompetas i cornetas, i el canto de órgano..."⁹ esta escuela estaba inspirada en un colegio mexicano fundado por el padre Fr. Pedro de Gante.

A estas escuelas concurrían los hijos de caciques, bajo "...la primera obra legislativa de carácter general y global las Leyes de Burgos de 1512-13 se ordena:

(Ley XVII) "...que todos los hijos de caçiques que hay en la dicha ysla (La Española en aquel entonces hoy Haití) e ouiere de aqui en adelante en dicha ysla la heredad de treçe años avaxo se le den a los frayles de la orden de San Francisco que en la dicha ysla ouiere... para que los dichos frayles les muestren leer y escrevir e las cosas de nuestra fe los cuales tengan mostrando quatro años e después buelvan a las personas que se los dieren e los tenía encomendados para que los tales hijos de los caçiques muestren a los yndios por que mejor lo tomarám de-

llos..." (Ordenanzas reales sobre Indios, 1956: 48-49).¹⁰

De las ordenanzas cabe suponer que "...el alumnado de Fr. Jodoco Ricke, era de descendencia noble... caciques mandados a Quito".¹¹

Para 1588, el colegio fundado por los padres franciscanos Jodoco Ricke y Francisco Morales en 1551 bajo el nombre de *Colegio San Juan Evangelista* "recibe el nombre de *Colegio San Andrés*. En 1559 Fr. Jodoco "...contrata profesores bien remunerados para la enseñanza de la música, del latín y de la gramática. Los primeros maestros de música fueron los españoles Gaspar Becerra profesor de canto y Andrés Lazo, profesor de canto, flauta, *chirimía* y órgano".¹²

El 12 de Febrero de 1560 "...el ex-gobernador de Quito, Gil Ramírez Dávalos, regala al colegio San Andrés sus trompetas con sus mangas tafetán y tres ternos de *chirimías* con sus respectivos sacabuches".¹³

En 1568 Fr. Jodoco Ricke "...Contrata nuevos profesores, todos indios salidos del mismo colegio".¹⁴ El cuerpo docente fue inte-

grado por una serie de instructores indígenas, el nombre de algunos se conoce en un documento "...con fecha 23 de Mayo de 1568 se mencionan a Diego Gutiérrez Bermejo y Pedro Díaz de Tanta, de los que consta que enseñaban a leer y escribir a más de cantar, tañer tecla e flauta... *chirimías* y...canto de órgano. Sus colegas Juan de Mitimía de Latacunga y Cristóbal de Santa María de Quito, ambos cantores y que enseñaban el primero *tañer de sacabuches y flautas...* y el segundo *lo que a cantar e tañer ynstrumentos y a leer*. Como ayudantes se enumera a Juan Aña de Cotocolao, Diego Guaña, Antonio Fernández de Guangopolo y Martín Sancho de Pizoli (sic...)"¹⁵

En 1583 y con Fr. Jodoco en Popayán el colegio cambia de nombre ahora se llama *Colegio de San Nicolás de Tolentino* y es entregado a los agustinos "...entre el material entregado (según González Suárez) constaban: tres *chirimías*, cinco cortapacios de motetes impresos de guerrero, nueve vestidos de Bayeta para las danzas, romances, etc.". ¹⁶

Finalmente, un enunciado que daba a conocer el funcionamiento del *Colegio San Andrés* dice: "...en 1573 se puede afirmar

que 'de aquí se ha henchido la tierra de Cantiores y tañedores'.¹⁷

Morfología

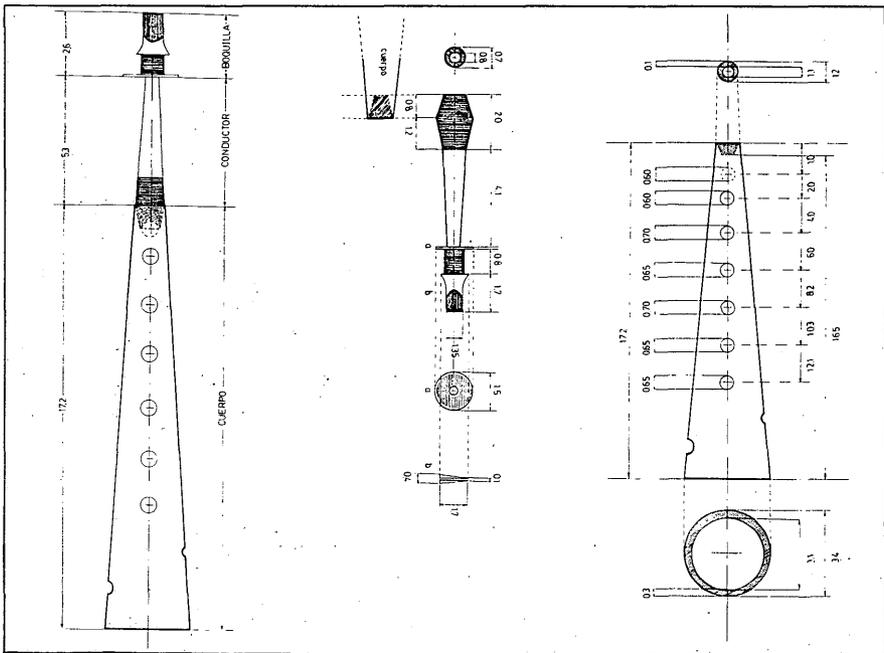
De la muestra que logramos obtener, en una investigación de campo, con el señor Manuel Ariolfo Sigua Pérez, en Baños Ensayagana (Cuenca), intérprete de *chirimía*, se pudo observar que, la que posee, es trabajada en madera de *Tulapa*; hay datos de que se fabrican también en guayacán y en madera de cerro, la embocadura es hecha de casquete de bala, soldada

a una antigua moneda de 5 centavos de sucre y las lengüetas son de carrizo que crece en las orillas del río Tomebamba.

Tomando en cuenta otras dos muestras observadas en la ciudad de Cuenca: la una en el Museo del Folklor del Azuay y la otra en el Museo de Instrumentos Musicales del CIDAP, se puede deducir que posee tres partes:

- Cuerpo
- Conductor de aire
- Boquilla

ESQUEMA Y DIMENSIONES



El cuerpo

Se presenta en forma de cono con un diámetro de 3.5 cm en su parte distal y 1.0 cm en su parte proximal, por la que se conecta con el conductor de aire, en el cuerpo de 17.2 cm. de longitud se encuentran los agujeros de obturación y otros agujeros que sirven para la salida del aire, aunque algunos consideran que sirven también para el momento de la afinación durante el proceso de construcción. Los agujeros de obturación se encuentran en número de 7: 6 en el dorso y 1 en la palma, el que jamás se destapa. En el caso de la muestra del Museo del Folklor del Azuay y del Museo del CIDAP, el número de agujeros varía entre 5 y 6, esto sin contar con los agujeros de salida del aire. El cuerpo está completamente construido en madera.

Conductor del aire

A continuación del cuerpo se encuentra una sección que conduce el aire desde la boquilla hasta el cuerpo, la cual está separada de la boquilla por una moneda ahuecada, este conducto está fabricado de un casquillo de bala y también es de forma cónica, pero en su parte distal tiene una especie de barri-

lete que está recubierto de lana o *hilo de chillo*, que sirve para sujetarlo al cuerpo, el barrilete tiene una longitud de 2 cm. y el casquillo de 4.1 cm.

La boquilla

Consta de dos láminas de carrizo biseladas, juntas, que se sujetan al conducto por medio de hilo de *chillo* bien sujeto, estas láminas de carrizo tienen una forma piramidal que en su base mide 0.4 cm. con una longitud de 1.7 cm., en el extremo distal y 1.35 cm. de ancho en su parte proximal, con un grosor de 0.1 cm. en ese mismo extremo.

La moneda que comunica a estas dos partes (conducto y emboadura) mide 1.5 cm de diámetro aproximadamente, y sirve de soporte para los labios.

Para tocarlo *se debe remojar la boquilla en trago* con el objeto de ablandar las cañas, aunque en este caso se la remojó en agua.

Clasificación

La clasificación ha sido tomada de Hombostel - Sach, investigadores musicales alemanes.

Código: 422 112

Desglose y explicación de los números

4 Aerófonos.

412 Libres, de interrupción.
La corriente de viento sufre una interrupción periódica.

412.1 Autófonos o lengüetas. La corriente de viento choca contra una (dos) laminilla; esta se pone en vibración e interrumpe la corriente periódicamente. Pertenecen a esta clase también las lengüetas sobre cubiertas, es decir, tubos cuyo contenido de aire no vibra principal sino secundariamente; que no producen sonido por sí mismos, sino que amplifican y modifican el sonido.

42 Instrumentos de sopro. El aire vibrante está limitado por el instrumento mismo. (verdaderos)

422 De lengüeta o caramillos. El viento tiene acceso o entrada a la columna de aire que se tiene que poner en vibración, por medio de láminas vibrantes a medida del instrumento.

422.1 Oboes. El caramillo tiene una cañita con lengüetas de

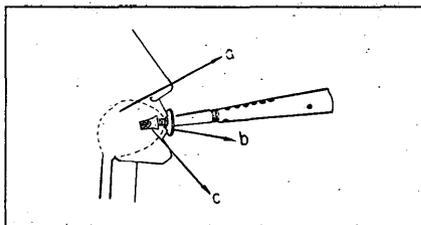
entrechoque (la mayoría de casos un tallo aplastado).

422.111.2 Con agujeros. Posee en su cuerpo dos o más agujeros de obturación; no posee agujeros de insuflación.

422.112 De tubo cónico. Con su parte abierta hacia el final.

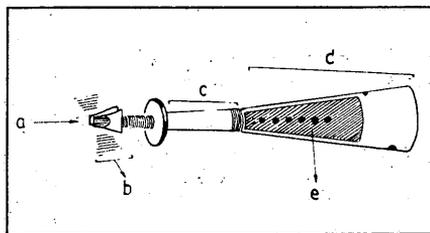
Producción del sonido

Introduciendo la boquilla hasta el nivel de la moneda, en donde descansan los labios, en su cavidad bucal, el ejecutante debe formar una cámara de aire, inflando sus mejillas.



a. cámara de aire
b. moneda
c. boquilla

Después empujará el aire a presión, como si se tratara de un fuelle con lo que el aire se abrirá paso a través de las laminillas de carrizo, que batientes por la presión producirán un sonido agudo.

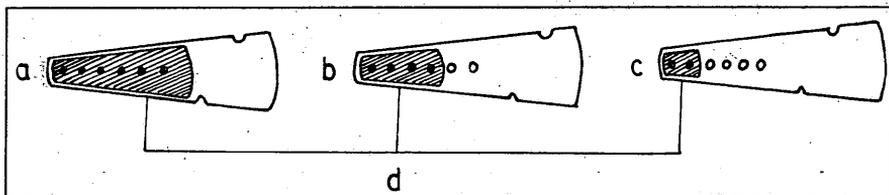


- a. presión de aire
- b. vibración de las láminas
- c. conductor
- d. cuerpo
- e. columna de aire

El sonido será llevado por el conductor hasta el cuerpo, donde provocará turbulencia en la columna de aire, (cuerpo del instrumento) que por su forma amplificará el sonido. Por medio de los agujeros de obturación se provocará el alargamiento o acortamiento de la columna de aire, dando como resultado las diferentes alturas de los sonidos.

- a. todos los orificios obturados
- b. dos orificios destapado

- c. cuatro orificios destapados
- d. columna de aire



Afinación

Aunque no se puede hablar de una afinación constante y perfecta, ya que esto depende del constructor y del intérprete (en el caso de los chirimías ecuatorianas), de las muestras se puede sacar en conclusión de que está afinada en Sol (G), similar a una quena o a una flauta travesa indígenas.

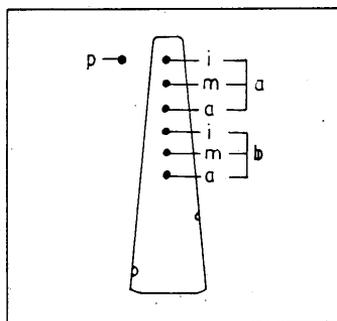
Ambito sonoro

El presentado a continuación es aproximado: Del G4 al G6.

sonidos escritos sonidos reales

Digitación

Para la digitación se utilizan las dos manos. El intérprete por lo general toca de pie. Los dedos: anular, medio e índice de la mano derecha, corresponden a los tres primeros orificios y los dedos anular, medio e índice de la mano izquierda, a los restante del dorso. En la palma (del cuerpo del instrumento) existe otro agujero que nunca se destapa, el dedo encargado de obturarlo es el pulgar de la mano izquierda. (graf. 5).



a. mano derecha
b. mano izquierda

Se debe anotar que existen dos agujeros que no son de obturación y sirven para el desalojo del aire como se anotó anteriormente.

Diagrama de digitación para una escala cromática ascendente y descendente. Se muestran dos líneas de música con notas G, G#, A, A#, B, C, C#, D, D#, E, F, F#, G. Debajo de cada nota hay un diagrama de un instrumento que indica qué agujeros están cubiertos por los dedos de la mano derecha (puntos) y la mano izquierda (círculos).

Función socio-cultural

“...La dominación española provocó un verdadero desmantelamiento cultural y deshizo todo el orden dentro del cual vivía el hombre precolombino, pero sin embargo muchos elementos se salvaron y logran perdurar entrelazándose con otros de origen hispánico. Así los elementos modificados produjeron junto a otros creados por el mismo indio y el criollo, fenómenos nuevos de acuerdo a las condiciones y necesidades del ambiente. Nuestras formas musicales y nuestros instrumentos son el producto de este proceso”.¹⁸

Como a todos los instrumentos andinos, a la *Chirimía* no se puede separar del contexto social, su función está dada en el ámbito de lo rural, como ya se ha dicho en las provincias de Azuay y Cañar en las poblaciones de Baños, Girón, Cajas, principalmente dentro del contexto de fiestas populares paganas y religiosas católicas, como por ejemplo: Según Carvalho Neto, “Chirimías, tambores y dulzainas animaban al anfayele, que según Cordero Palacios, quechuismo: de Aya: Muerto, apa-

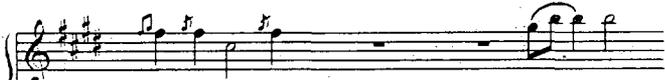
recido, fantasma”. Baile: que en la época de la Colonia usaban los individuos del bajo pueblo (en el Azuay) en los días de general regocijo”¹⁹; además en *Semana Santa*, en la *Pascua*, en la fiesta de *Escaramuzas*, en los *Toros de pueblo*, de donde se puede recoger parte de su repertorio:

- La entrada
- La salida
- El canto fúnebre
- La Escaramuza
- La Contradanza
- La Santa Cruz
- La corrida de caballos
- El curiquire
- La venada
- La Borreguita, etc.

Que son tonos individuales dentro del contexto de cada fiesta, eran tocadas en bailes populares del Azuay Colonial, en la mayoría de casos es acompañada por un bombo o un redoblante, por ejemplo:²⁰

TONO DE LA BORREGUITA

Chirimía y redoblante

Chir. 
 Red. 



El folclorólogo brasileño, que realizó numerosos estudios en nuestro país Paulo de Carvalho Neto, nos dice: "...durante la ceremonia de alzar pendones por el rey Don Carlos II. Hasta las ocho de la noche duraron los fuegos artificiales, se tocaban cajas, trompetas,

pífanos, clarines y *chirimías*".²¹ El mismo nos entrega datos de la función que desempeña la chirimía, tomados de una investigación que realizó en la hacienda de San Galo en Burgay, en donde se pudo escuchar: *El Tono de la venada*.

Tono de la Venada: "...es interpretado con Chirimía, es solo para escucharse; ya nadie lo baila".²²

TONO DE LA VENADA

Solo de Chirimía



En el baile del *Curiquingue* intervienen personajes enmascarados: los *Curiquingues*, el *Rucu* (Viejo) y la *Señorita*.

"...Dicen que brincan sobre la chamiza el día 24 de Diciembre, con el objeto de distraer a la gente haciendo chistes y por devoción al niño Jesús. La chamiza la traen para calentar al niño Dios. Una vez encendida la fogata, bailan al rededor, los *viejos* (*rucus*) saltan sobre las llamas, montados sobre caballos de madera y la *señorita* da de

comer a las *aves* (*curiquingues*). El baile dura hasta la hora de la misa del Gallo".²³

Hoy en día la *Chirimía*, lastimosamente ha perdido vigencia y se la escucha en contadas ocasiones, quizá la última sea la recogida en nuestro trabajo de campo con el Sr. Ariolfo Sigua, por las condiciones de salud en que se lo encontró. En homenaje a él: *Maestro Chirimía* se realizó este trabajo.

BIBLIOGRAFIA

- 1 DICCIONARIO SALVAT, Salvat Editores S.A. Barcelona 1976.
- 2 LANDIVAR, Manuel Agustín, Revista de Antropología N° 4. CCE, 1969.
- 3 DICCIONARIO DE LA MUSICA. Ed. Generales. ANAYASA Villafranca 2228028. Madrid.
- 4 MENA, Vicente, Revista del Folklor Ecuatoriano # 3.
- 5 MUSICAL INSTRUMENTS OF THE WORLD. UNICEF. 1976.
- 6 GONZALEZ SUAREZ, Federico, Historia General de la República del Ecuador. Quito, 1969-70, 3 v.: 1947, p: 47.
- 7 HARTMAN, Roswith y OBEREM, Udo, "Quito un centro de educación de indígenas en el siglo XVI". En: Contribuições á Antropología em Homenagem ao Profesor Egon Schaden. (Separata). Serie Ensaio, Vol. 4, p. 105-127. São Paulo, 1981. (BPUCE-1).
- 8 Ibid.
- 9 Ibid.
- 10 Ibid.
- 11 Ibid.
- 12 Ibid.
- 13 MORENO PROAÑO, A., Cronología de la vida de Fray Jodoco Ricke, fundador del convento de San Francisco de Quito (1498-1578). Boletín de la Academia Nacional de Historia, 1979: 182, 184, 187. Quito, 1978.
- 14 Ibid.
- 15 Ibid.
- 16 Ibid p: 185, 188
- 17 VACAS GALINDO, Colección, Copias de tipografiado del AGI, Sevilla. Quito, Fr. José María Vargas. CVG, III/8: 277, 278.
- 18 ARENEDO, Leónidas, Raíces del canto en el Folklor Argentino. En: Ensayos de Música Latinoamericana. Ed. Casa de las Américas. República de Cuba 1982.
- 19 RAMIREZ, Carlos. Revista del Folklor ecuatoriano # 3.
- 20 LANDIVAR, Manuel Agustín. Revista de Antropología # 4. CCE, 1969.
- 21 CARVALHO NETO, Paulo de. Investigación en la Hacienda de San Galo de Burgay. Partituras de Inés Jijón. En: Revista de Antropología # 4. CCE, 1969.

- 22 LANDIVAR, Manuel Agustín. Especial agradecimiento a Pablo Guerrero
Revista de Antropología # 4. CCE, Gutiérrez, por el acceso a sus archivos
1969. personales.
- 23 Ibid.

*José Echeverría Almeida**

**LA ANTROPOLOGIA
ECONOMICA,
PUNTAL DE LA
ARQUEOLOGIA,
EN LA ELUCIDA-
CION DE LO PRE-
HISPANICO**

* Investigador Asociado del Instituto Otavaleño de Antropología

El arqueólogo no debe reconstruir la cultura por la cultura, como se lo hace tradicionalmente; el compromiso con el pasado, con el presente y con el futuro exige que la Cultura (con C mayúscula) se convierta en cultura (con c minúscula) y contribuya a la transformación de la realidad, especialmente en las áreas rurales.

Conocer y asimilar a lo prehispánico/colonial en el aspecto teórico y práctico puede estimular una prosperidad y convivencia más armónica de la actual sociedad.

El estudio de lo prehispánico es un enfoque económico no solo evita exotizar 'al otro' sino

que ayuda a un mejor entendimiento de las sociedades pasadas y a una continuidad práctica en los asuntos que favorezcan el progreso de las poblaciones, principalmente indígenas.

Siendo fundamental en la arqueología el estudio del ser humano en su proyección social, la investigación de las relaciones sociales establecidas para satisfacer sus principales necesidades materiales, sociales y espirituales es un imperativo para entender el desarrollo del pueblo investigado.

Partiendo de lo que es general o esencial a cualquier sociedad, podemos reconocer la particularidad y singularidad histórica de un grupo humano determinado; a su vez, en base a este estudio concreto, podemos enriquecer la teoría general.

En arqueología, hay un obstáculo insoslayable entre el investigador y su objeto de estudio, que es principalmente el tiempo; por otra parte, los resultados del comportamiento son materiales y percibibles, pero no toda actuación humana deja huellas observables o, a su vez, éstas han desaparecido a través de los años; por esta y otras razones, la arqueología debe

necesariamente apoyarse en otras disciplinas para realizar una inferencia y “reconstruir” comportamientos de los cuales pueden provenir los materiales que se recuperan en los Trabajos de Campo. La antropología económica, especialmente entendida como “etnoeconomía” (Bohannan 1958, en Dalton 1976: 194) puede iluminar la comprensión de los sistemas económicos o formas de vida de épocas antiguas, a su vez, la antropología económica puede acrecentar sus teorías en base a la información arqueológica.

El estudio del aspecto económico es complicado y no puede ser abordado como algo particular, independiente de los otros elementos que componen el complejo mundo de la vida social.¹ El trabajo y su producto deben ser entendidos conjuntamente con el ser humano, en su mundo particular y colectivo y dentro de sus respectivos contextos culturales (Cfr. Rival 1994).

Como anota Godelier (1976: 26):

No se puede analizar lo económico en todos sus aspectos con la sola ayuda de la ciencia económica, porque

lo económico está implicado en el funcionamiento de las estructuras no-económicas que así determinan una parte de su sentido.

Efectivamente, la arqueología, a nivel mundial, ilustra innumerables casos en los cuales las sociedades prehispánicas estructuran ligas de parentesco, especialmente con grupos humanos ubicados en diferente ecología o con diversa especialidad económica, con la finalidad de facilitar el acceso a mano de obra, a materia prima y a productos elaborados.

Por la documentación temprana (Moreno y Oberem 1981; Oberem 1967), podemos suponer que desde la época prehispánica, la relación Andes - Amazonía (Ceja de Montaña) se basó en lazos diplomáticos, parentesco e intercambio muy hábilmente conducidos (Ramón 1990: 529). Las evidencias arqueológicas, etnohistóricas, antropológicas señalan que "lo económico es un aspecto del funcionamiento de las actividades no económicas, del parentesco, de la religión, de la política, del conocimiento, etc. (Godelier 1976: 23).

Efectivamente, la producción es algo más complejo que el

resultado material que observamos directamente. Por eso, no se puede analizar lo económico en base a conceptos únicos, sin tomar en cuenta los aspectos socioeconómicos en sus diferentes contextos culturales. El mundo del intercambio, el mundo del mercado están determinados social y culturalmente (Rival 1994).

Como señala el propio Sahlins (1988: 169-170), la producción "es una intención cultural" y la "utilidad no es una cualidad del objeto, sino un significado de sus cualidades objetivas". Mas que el objeto en sí mismo, lo que le define como bueno o malo, masculino o femenino es el marco cultural del grupo humano, en un tiempo-espacio determinado. "En la sociedad humana, ningún objeto o cosa tiene existencia ni movimiento salvo por el significado que los hombres pueden asignarle" (Sahlins 1988: 170).

El arqueólogo, entonces, no solo tiene que inferir sobre la historia de vida de los objetos, sino además, la acción de intercambio debe ser analizada en su dimensión total, en su complejidad económica, política, social, cultural.

Especialmente para conocer el funcionamiento y la evolución de la economía en las sociedades prehispánicas, la arqueología debe apoyarse en la antropología económica, para construir una teoría de este funcionamiento y de esta evolución.

La etnoeconomía y la información etnográfica permiten al arqueólogo realizar inferencias más correctas acerca de los aspectos económicos de los pueblos antiguos que estudia.

La arqueología y la antropología pueden aportar explicaciones fehacientes de que la economía humana tiene que ver no solo con las instituciones económicas, propiamente tales, sino también con las no económicas; la inclusión de estas últimas son vitales para la economía (Polanyi 1976: 161).

A más de los aspectos teóricos y metodológicos con los cuales la antropología económica puede contribuir para una mejor interpretación del dato arqueológico, hay determinados comportamientos, principalmente en las comunidades tradicionales, en cuyo análisis deben participar conjuntamente las dos disciplinas mencionadas.

Por ejemplo, Herskovits (1954) escribe que los indios kogis (Sierra Nevada, Colombia) no utilizan los bancales, tierras aptas para la agricultura, por ser "morada de los espíritus de los muertos". Rodrigo Sánchez (1987: 186) refiere otra práctica, asumida por la comunidad de Camacani (Perú): las parcelas de propiedad privada tienen linderos definidos y además cada uno de ellos sirve de morada de los restos del ancestro familiar en tumbas ubicadas al borde de la chacra. Esta costumbre responde a la creencia de que el antecesor (padre, abuelo) desde el más allá defiende la integridad de la propiedad.

En la época anterior a la conquista ibérica, las relaciones de intercambio entre la Sierra Norte del Ecuador y la Ceja de Montaña Oriental parece que fueron manejados principalmente por los mindaláes, pero bajo influencia de factores no económicos que eran difíciles de superar. Los del Oriente amenazaban a los mindaláes andinos con embrujamientos por parte de los hechiceros, sino se concretaban las transacciones en términos favorables para ellos (Borja (1582) 1965: 248). Efectivamente, las gentes de selva tropical eran respetadas y temidas por ser po-

seedoras de conocimientos mágicos y medicinales (Salomon 1980; 1981). A los "pendes" o brujos de la región oriental se les atribuyó grandes poderes como el control de las lluvias y de las aguas; podían convertir las sementeras en sapos y podían dar o quitar la vida, etc. (Ortegón 1973: 14).

Las propias prácticas materiales siguen todavía dependiendo de las representaciones que subyacen en los discursos individuales y colectivos, locales y regionales. Por ejemplo, en el ciclo agrícola del maíz hay todavía restos de los ritos precolombinos, aunque en forma atenuada, alternada o combinada con las ceremonias cristianas (Echeverría & Muñoz 1988).

Por otra parte, en el mercado actual, los campesinos-indígenas todavía utilizan toda una serie de términos específicos que caracterizan un "intercambio personalizado" que "humaniza" la relación entre productores y consumidores.² Además, aún persisten sistemas de pesos y medidas coloniales y prehispánicos, que pueden iluminar el trabajo de inferencia arqueológica.

Estos casos señalados, a manera de ejemplo, indican claramente

la necesidad de que la arqueología y la antropología económica se interrelacionen tanto para asuntos de investigación como para proyectos de desarrollo comunitario. El trabajo interdisciplinario con la Antropología permitirá en este caso entender la duración y el cambio del fenómeno cultural en estudio. Paralelamente, se averigua la forma de uso y tenencia de la tierra actualmente en el área que se esté investigando, tratando de producir una **continuum** que establezca el marco general de desarrollo social prehistórico e histórico (Cfr. Marcos 1981).

Si bien la relación entre estas dos disciplinas aparece obvia, la arqueología ecuatoriana no ha enfatizado el estudio económico, quizá por una falta de colaboración multidisciplinaria, interdisciplinaria o transdisciplinaria.

Por ejemplo, en los estudios realizados en la Sierra Norte del Ecuador hay poco énfasis en el tratamiento de la dinámica económica de los pueblos prehispánicos. Solo a partir de la década del 80 hay un intento de entender el complejo mundo de estas sociedades, utilizando la información arqueológica, etnohistórica y etnográfica

(Echeverría y Uribe, en prensa; Ramón 1987).

Son igualmente de particular importancia para la arqueología, los estudios antropológicos sobre la reciprocidad, la redistribución y el intercambio. Estos fenómenos económico-culturales que todavía persisten en las comunidades andinas (Alberti y Mayer 1974; Sánchez 1987; Sahlins 1977) constituyen un punto de partida seguro para una visión retrospectiva.

La reciprocidad, la redistribución y el intercambio fueron utilizados para agrupar a la gente de una misma comunidad y crear vínculos solidarios entre comunidades diversas, a nivel regional y extra-regional (Polanyi 1976: 164-165). Concomitantemente, estos tres elementos jugaron un papel decisivo en las estructuras de poder que definen las actividades económicas. En las sociedades andinas, especialmente la redistribución (muchas veces ritual) y la solidaridad del parentesco (consanguíneo o social) fue un amortiguador para el mantenimiento de las relaciones asimétricas (jerarquía social).

Escribe Malinowski (en Leach 1985: 9) el principio de reciprocidad impregna toda la con-

ducta social. Las transacciones económicas que provienen de la reciprocidad son socialmente coherentes y la reciprocidad es una manera de comunicarse. No solo hace algo, también dice algo.

La reciprocidad entre compradores y vendedores privilegian vínculos de parentesco, etnicidad y territorialidad entre negociantes. El mundo del intercambio está culturalmente mediatizado y estructurado por el poder y las asimetrías sociales (también culturalmente constituidas) (Cfr. Rival 1994).

Appadurai (1988) con sobrada razón señala que si enfocamos nuestra mirada en las cosas que se permutan, entenderíamos mejor las formas de intercambio. Enfatiza este autor que, los bienes que circulan en los procesos de intercambio adquieren y contienen un valor determinado y adquieren como las personas una vida social.

Necesitamos, entonces, mirar a las mercancías no solamente como simples cosas, sino como objetos totalmente socializados. Incluso, en muchas sociedades, como en las de selva tropical amazónica, habrá que tener presente la posibilidad de que muchos objetos sean resultado de una 'reciprocidad

dad negativa' (Sahlins 1977: 213) o 'reciprocidad forzada' (apropiación como botín de guerra). Naturalmente, para la arqueología, el desvío de los bienes de sus caminos usuales es más difícil de determinar, de todas maneras, son fenómenos que hay que tener en cuenta al estudiar las sociedades prehispánicas.

Los patrones de consumo, a nivel de hogar y comunitario, que son detectados en el trabajo arqueológico, evidencian aspectos ecológicos y de producción que pueden identificar al grupo humano, por ejemplo: sociedades de carbohidratos: maíz, papas. El énfasis de uno de estos productos influye no solo en las relaciones de intercambio, sino además, en el tipo y cantidad de rituales y ceremonias que pueden caracterizar al grupo prehispánico estudiado.

El estudio de los bienes que se hacen en casa, los bienes que se consiguen de otros, la comida y ropa diaria, el deseo de bienes de consumo, aclaran la comprensión de la identidad y de las estructuras de poder dentro del hogar y en relación a la sociedad global (Cfr. Rival 1994).

La reciprocidad, la redistribución y el intercambio, pueden esclarecer la larga duración en el tiempo y la amplia expansión territorial que manifiestan muchas tradiciones culturales ecuatorianas prehispánicas;³ la caracterización económica de grupos contemporáneos dentro de una misma área geocultural (por ejemplo, Capulí, Piartal y Tuza en Carchi y Nariño) o el corte brusco en las relaciones entre grupos ubicados en diferente ecología.

Los datos arqueológicos y la información etnohistórica indican para el Ecuador Antiguo la existencia de varios niveles de intercambio, los mismos que podrían ser estudiados exhaustivamente con la ayuda de la antropología económica:

1) A nivel familiar o de unidad doméstica, categoría poco atendida en las investigaciones arqueológicas y que quizá constituye el factor fundamental en estas instituciones económicas.

En este límite, la función económica se lleva a cabo activamente y en forma organizada. La familia o la unidad doméstica es la más importante en estas actividades (Goodfellow 1939, citado por

Dalton 1976: 204) y se tiene muy en cuenta el parentesco y la cercanía espacial. Para el individuo común y corriente, era complicado movilizarse grandes distancias, e incluso, en muchas sociedades esto estaba prohibido (Rostworowski De Diez Canseco 1977).

A nivel ecuatoriano, por lo menos, desde los pueblos Valdivianos (Damp 1988) se observa que la familia está comprometida directamente en el proceso económica y en buena parte lo controla. Los miembros de una familia pueden cooperar con otra familia y determinadas tareas pueden ser realizadas comunitariamente (por ejemplo, a través de las mingas).

La familia puede controlar “nichos de intercambio” (Cfr. Mintz 1961, en Rival 1994) a nivel horizontal, preferentemente.⁴

Hasta hoy, en el sector rural campesino-indígena, el estudio de la estructuración doméstica de la producción y su articulación al mercado es la clave para entender muchos fenómenos económicos, sociales, culturales. Por ejemplo, el trabajo artesanal conserva generalmente el hogar como unidad de producción. El grupo doméstico es propietario de todo y las utilidades

sirven para comprar nuevos implementos e insumos para continuar produciendo, y para elevar el nivel de vida de la familia (Meier 1982: 121-148).

Lógicamente, la unidad doméstica no tiene total albedrío para sus actividades, tiene que sujetarse al ordenamiento del mundo económico, social, cultural, religioso, del entorno geográfico-humano inmediato, mediato y lejano. Sugerimos, a nivel hipotético, que en las sociedades agroalfareras no hubo una “libre competencia”, debían cumplirse ciertas normas implícitas o explícitas derivadas de las estructuras de poder a nivel familiar y colectivo.

2) Los mindaláes, personas especializadas en el intercambio; tenían determinados privilegios, no servían a sus caciques, solo pagaban tributo de oro, mantas, chaquiras. Su función fundamental era la de adquirir para las comunidades andinas los bienes tropicales, particularmente cuando esto suponía contactos con sitios lejanos e inseguros, “nichos de intercambio” de control vertical.

Los mindaláes conseguían principalmente bienes exóticos populares (algodón, sal, ají...) y bie-

nes exóticos suntuarios (coca y objetos de ostentación), estos últimos de uso restringido para los caciques, por sus connotaciones político-simbólicas. Por ejemplo, la concha spondylus que provenía de la costa ecuatoriana y que era requerida por todas las sociedades jerarquizadas de los Andes (Marcos 1985a).

La gran demanda de determinados objetos exigió la construcción de "nichos de intercambio" para evitar la competición. El mantenimiento de este tipo de intercambio exigía de parte de los mindaláes una gran habilidad diplomática.

La posesión de un conocimiento y práctica superior en el "arte" de intercambiar otorgó a los mindaláes un tráfico monopólico y ciertos privilegios frente a los caciques y la población.

Es posible que estos mercados aborígenes tengan una larga historia prehispánica, hasta el momento poco investigada.⁵

El trabajo especializado realizado por estos individuos y su relación especial respecto al cacique, es un mundo bastante complejo ¿cómo se sostienen las relaciones

de intercambio y las desigualdades del poder? Las reglas culturales (ideas simbólicas, valores morales) juegan un papel importante en la economía. El entendimiento cultural, negociado en términos sociales (Rival 1994).

Por otra parte, a nivel hipotético, podemos señalar que el intercambio a nivel familiar y a nivel de especialistas se mantenía no solo por asuntos económicos sino también por acrecentar un poder simbólico, conservar un status, jerarquía social, buenas relaciones, solidaridad, seguridad e identidad (Cfr. Rival 1994).

Para tener éxito en el trueque, observa Casaverde (1981: 135) hay institucionalizados una amplia red de "conocidos" (amigos, compadres, parientes), el trueque se hace a nivel familiar o de persona a persona. Hay trueque en forma simétrica, de igual a igual, y hay formas asimétricas entre campesinos y comerciantes.

Para empezar un viaje de negocios, para realizar el trueque, la gente realiza una serie de ritos para tener éxito en el viaje. Estas manifestaciones son panandinas y en la actualidad envuelven no solo a los campesinos o indígenas sino

también a la gente mestiza rural y/o urbana. Estas persistencias más la información etnohistórica pueden ayudar al arqueólogo en la interpretación de los datos relacionados con estos aspectos económico-socio-culturales.

Es posible que en épocas prehispánicas, el trueque haya servido para la obtención de una diversidad de productos provenientes de diferente ecología; en la actualidad, es también una práctica para sobrevivir (Casaverde 1981) y está relacionada con sistemas particulares de acumulación y empobrecimiento debido a la forma singular de penetración del capitalismo en el agro.

En nuestros días, las normas ideológicas de reciprocidad sirven de "vestimenta" a relaciones desiguales y explotativas (Sánchez 1987). La determinación de lo que es más preponderante, si la reciprocidad o la redistribución, puede ayudar a inferir la estructura social del pueblo que se estudia.

El arqueólogo y el antropólogo están en capacidad de diferenciar lo que "es" y lo que "debería ser" (Cfr. Daly 1971: 15). Una comparación del presente con el pasado puede ser útil en muchas

cosas, principalmente para producir en el ser humano un sentido de mayor responsabilidad con el presente y con el futuro. Particularmente, en el aspecto ecológico, que es lo que nos preocupa actualmente, el arqueólogo y el antropólogo tienen mucho que decir y que hacer. Aunque no es el momento para entrar en discusiones, lo que interesa es que el arqueólogo puede y debe sugerir alternativas para un mejor uso de nuestros recursos, especialmente revalorizando la tecnología andina, para que no se piense que los problemas del ser humano se solucionarán difundiendo por todo el mundo la tecnología agrícola de Occidente (Daly 1971).

Aunque nuestra herencia prehispánica es pobre, en comparación a los logros alcanzados por nuestros antepasados y las técnicas agrícolas se han deteriorado por la expropiación de la sabiduría popular, la expropiación de recursos, la migración y la modernización, principalmente, el arqueólogo y el antropólogo pueden revitalizar o reinventar tecnologías que sean adecuadas hasta el momento.

La humanidad tiene que planificar: no solo para el presente o para un futuro inmediato, sino para un futuro continuo (Georgescu-

Roegen 1971: 71). En cierto sentido, Harris (1988: 13) tiene razón al decir que para mejorar la vida social es necesario conocer las causas que han imposibilitado dicho mejoramiento. En este sentido, la Historia, considerada en su totalidad, es decir, incluyendo aquella parte que se conoce a través de la arqueología, puede ayudar a discernir las razones por las cuales la sociedad no es lo que debería ser.

Frente a la crisis general de la sociedad (O'Connor 1990) y al fracaso de muchos proyectos de desarrollo campesino, "lo andino" podría ser una rica veta para buscar nuevas alternativas (Sánchez 1987; Fonseca y Myer 1971; Marcos (ed) 1981),⁶ para un nuevo orden económico y social. Urge revalorizar lo andino y aceptar críticamente los aspectos foráneos.⁷ Apoyar la tesis de que las comunidades deban tener sus propias formas de transformación. La racionalidad no es una sola para todo el mundo. Hay tantas racionalidades como sociedades. Incluso, dentro de los propios campesinos hay varias racionalidades.

NOTAS

- 1 El fracaso de algunos proyectos de desarrollo comunitario se debe, en parte, a que han considerado al indígena o campesino como un simple **Homo economicus**. Incluso la última Ley Agraria hizo gala de ignorancia de los aspectos fundamentales que forman la complicada red de la economía campesino-indígena.
- 2 La indígena que vende alimentos se gana al cliente dándole primero una "probana" (mallichina: una pequeña porción de lo que vende), cuando se ha establecido la confianza entre comprador y vendedor hay el regateo, hasta establecer un precio justo (Rival 1994) luego de lo cual, la vendedora da la yapa (porción que por condescendencia o gracia, se añade a lo que se vende).
- 3 Por ejemplo, la "Cultura Valdivia" (3545 a 1500 a.C.) dura aproximadamente dos mil años y sus asentamientos se ubican a lo largo de casi toda la costa ecuatoriana.
- 4 Espacios inmediatos a la familia, a nivel geográfico y de parentesco (consanguíneo y político). Aún en la actualidad, el compadrazgo es calculado a nivel económico y de prestigio y para suavizar relaciones sociales asimétricas.
- 5 Para Ecuador son significativos los estudios realizados por Udo

Oberem, Frank Salomon, Idrovo, Marcos, Norton, inter alia.

6

La Escuela de Arqueología de la ESPOL, Guayaquil, está desarrollando un proyecto que pretende demostrar que es posible el uso de los campos elevados prehispánicos como medio para mejorar la actual situación social del campesinado arrocero. Mediante la implementación de esta técnica prehispánica podría lograrse la reintroducción de cultivos que por tradición han sido propios de los camellones (maíz, zapallos, yuca, pimientos, etc.), así como la cría de ciertos animales en los canales (peces, crustáceos, tortugas) (Alvarez 1985: 43).

7

Especialmente a través de la tecnología mecánica, la superficie terrestre se ha modificado, en las últimas décadas, en una escala jamás imaginada. Las consecuencias son imprevisibles y afectan no solo a la ecología, a la economía, sino también a las ciencias del pasado al alterar los depósitos culturales de sociedades antiguas.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTI, Giorgio y Enrique MAYER
1974 **Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos**, Perú Problema 12, Instituto de Estudios Peruanos IEP, Lima.

ALVAREZ, Silvia
1985 "Interacción de la Antropología Sociocultural con la Arqueología",

en **TECNOLOGICA 1**, Volumen 6, Escuela Superior Politécnica del Litoral, Guayaquil: 41-52.

APPADURAI, Arjun

1988 **Commodities in Cultural Perspective**, Edited by Arjun Appadurai, University of Pennsylvania, Cambridge University Press, Cambridge, New York.

BORJA, Antonio

1965 (1582?) "Relación en suma de la doctrina e beneficio de Pimampiro y de las cosas notables que en ella hay, de la cual es beneficiado el P. Antonio Borja". En **Relaciones Geográficas de Indias**, editado por M. Jiménez de la Espada, Tomo II, pp. 248-253, Ediciones Atlas, Madrid.

CASAVARDE, Juvenal

1981 "El trueque en la economía pastoril", en José Llobera **Antropología Económica. Estudios Etnográficos**. Editorial Anagrama, Barcelona: 131-148.

CONTRERAS, Jesús

1981 "La Antropología Económica: Entre el Materialismo y el Culturalismo", en Llobera: **Antropología Económica**, Editorial Anagrama, Barcelona.

DALTON, George

1976 "Teoría económica y sociedad primitiva", en Godelier: **Antropología Económica**, Editorial Anagrama, Barcelona: 179-207.

DALY, Herman

1971 **Economía, Ecología y Ética. Ensayos hacia una economía en es-**

- tado estacionario. Fondo de Cultura Económica, México.
- DAMP, Jonathan
1988 **La primera ocupación Valdivia de Real Alto: Patrones Económicos, arquitectónicos e ideológicos**, Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología Vol. 3, ESPOL & Corporación Editora Nacional, Quito.
- ECHEVERRIA, José y Cristina MUÑOZ
1988 **Maíz: Regalo de los Dioses**. Colección Curiñan N° 1, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- ECHEVERRIA, José y María Victoria URIBE
Area Septentrional Andina Norte: Arqueología y Etnohistoria. Colección Pendoneros N° 8, Banco Central del Ecuador, Quito (en prensa).
- FONSECA, César y Enrique MAYER
1971 **Comunidad y Producción en la Agricultura Andina**. Fomciencias, Perú.
- GEORGESCU-ROEGAN, Nicholas
1971 "La Ley de la Entropía y el problema económico", en Daly, Herman (Comp): **Economía, Ecología y Ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario**. Fondo de Cultura Económica, México: 61-72.
- GODELIER, Maurice
1976 **Racionalidad e Irracionalidad en Economía, Siglo XXI** Editores, S. A. México.
- 1976 "Antropología y Economía, ¿Es posible la antropología económica?", en **Antropología y Economía**, Compilado y prologado por M. Godelier, Editorial Anagrama, Barcelona: 279-334.
- HARRIS, Marvin
1988 **Materialismo Cultural**, Alianza Editorial.
- HERSKOVITS, Melville
1954 **Antropología Económica. Estudios de Economía Comparada**. Fondo de Cultura Económica, México.
- LEACH, Edmund
1985 **Cultura y Comunicación. La Lógica de la Conexión de los Símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social**. Siglo XXI Editores, México.
- POLANYI, Karl
1976 "El Sistema Económico como proceso institucionalizado", en **Antropología y Economía**, compilados y prologados por M. Godelier, Editorial Anagrama, Barcelona: 155-178.
- MARCOS, Jorge
1981 Normas de calidad para la investigación de salvamentos y el informe arqueológico: la integración de la arqueología de salvamento a la arqueología como ciencia social. **New World Conference on Rescue Archeology May 11th-15th**, Quito.
- 1985 "El Mully (*Spondylus princeps*) Alimento de los Dioses Andinos. Actas del Seminario sobre la si-

tuación de la investigación de las Culturas Indígenas de los Andes Septentrionales, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.

MEIER, Peter

- 1982 "Artesanía campesina e integración al mercado: algunos ejemplos de Otavalo", en *Estructuras agrarias y reproducción campesina: Lecturas sobre transformaciones capitalistas en el agro ecuatoriano*. Instituto de Investigaciones Económicas & PUCE, Quito: 121-148.

MORENO, Segundo y UDO OBEREM

- 1981 *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*. Colección Pendoneiros 20, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.

OBEREM, Udo

- 1967 "Don Sancho Hacho, ein Cacique Mayor des 16. Jahrhbdrts. Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas. Vol. 4 Böhlau Verlag, Köln, Graz.

PORRAS, Pedro

- 1973 "Descripción de la Gobernación de Quijos, Sumaco y La Canela por el Lic. Diego de Ortégón, Oidor de la Real Audiencia de Quito", en *Cuadernos de Historia y Arqueología*, N° 4, Guayaquil: 3-27.

RAMON, Galo

- 1987 *La Resistencia Andina. Cayambe 1500-1800*, Centro Andino de Acción Popular CAAP, Quito.
- 1990 "El Ecuador en el espacio andino: idea, proceso y utopía", en *ALL-*

PANCHIS 35/36, Vol. II, Año XXII, Cusco: 517-577.

RIVAL, Laura

- 199 "Locating Power in the Market: Anthropological Contributions to the Study of Food Trading". Forthcoming (eds) H. Bernstein & M. Mac cIntosh.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María

- 1977 *Etnia y Sociedad. Costa Peruana Prehispánica*. IEP, Lima.

SAHLINS, Marshall

- 1977 *Economía de la Edad de la piedra*. Colección Manifiesto, Serie Antropología, Akal Editor, Madrid.
- 1988 *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Editorial Gedisa, México.

SALOMON, Frank

- 1980 *Los Señores Etnicos de Quito en la Epoca de los Incas*, Colección Pendoneiros 10, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- 1981 "Matando al Yumbo: un drama ritual del norte de Quito" en Norman Whitten, Jr. *Transformaciones Culturales y Etnicidad en el Ecuador Contemporáneo*, Colección Pendoneiros 32, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo: 225-296.

SANCHEZ, Rodrigo

- 1987 *Organización andina: drama y posibilidad*. Instituto Regional de Ecología Andina, Huancayo-Perú.

Tamara L. Bray

**VINCULOS ANDINO-
AMAZONICOS EN
LA PREHISTORIA
ECUATORIANA
La Conexión
Pimampiro**

* National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington, D.C.

Ecuador, como otros países andinos, está integrado por tres regiones fisiográficas básicas: llanuras costeras, montañas y tierras bajas al oriente, las cuales son definidas tanto por las características físicas como por la constitución cultural de las poblaciones locales. Mientras las conexiones entre la costa y la cordillera han sido reconocidas desde los tiempos de la conquista española, los vínculos con las selvas tropicales al oriente de los Andes tradicionalmente han sido subestimados o desconocidos (pero véase Lathrap 1970, 1971, 1973 para una excepción notable). Las etnias habitantes de esta región han sido representadas como geográficamente aisladas y fuera

del curso principal de la historia andina.

La percepción de los grupos de la selva tropical como extranjeros, salvajes y "de afuera" puede muy bien haberse originado con los Incas, quienes como supuestos señores de la selva habrían considerado intratable a la población indígena al este de los Andes. Esta actitud hostil hacia las tierras bajas orientales persiste hasta el presente y se refleja en la escasez general de investigaciones científicas relacionadas con la región (Renard-Casevitz et al. 1988).

Una investigación arqueológica recién iniciada en el distrito de Pimampiro, en la provincia de Imbabura, en la sierra norte del Ecuador, fue emprendida con el propósito específico de examinar la naturaleza de las relaciones entre las poblaciones del altiplano y aquellas vecinas de la montaña oriental. Ubicado cerca de una de las contadas rutas naturales a través de la Cordillera Real, el distrito de Pimampiro se describe en las fuentes documentales del siglo XVI como una entrada al Oriente y un importante centro multiétnico de comercio. Fue también renombrado por sus cultivos de coca y

algodón durante el período prehistórico más tardío.

Referencias etnohistóricas dispersas indican que los lazos entre la sierra norte y el Oriente se caracterizaron por una complejidad de elementos políticos, comerciales e ideológicos. Citando un documento del siglo XVI, el alemán Oberem (1974: 347) notó varios casos de casamiento inter-zonal y comentó sobre las implicaciones políticas de tales prácticas. Antonio Borja, sacerdote de la parroquia Pimampiro hacia 1580, discutió los diferentes tipos de tributo e intercambio que existieron en esta región, destacando los aspectos comerciales del sistema regional económico. Referencias al uso de la parafernalia tropical como insignias de estatus (Caillavet 1983: 17), y el respeto general que se les daba a los curanderos y a las hierbas medicinales de las tierras bajas (Oberem 1974: 351) ponen de manifiesto las relaciones ideológicas entre ambas zonas.

El distrito de Pimampiro está situado en el extremo oriental del semiárido y profundamente excavado valle del río Chota-Mira (fig. 1). El piso de este valle queda aproximadamente a 1600 metros sobre el nivel del mar. El sector

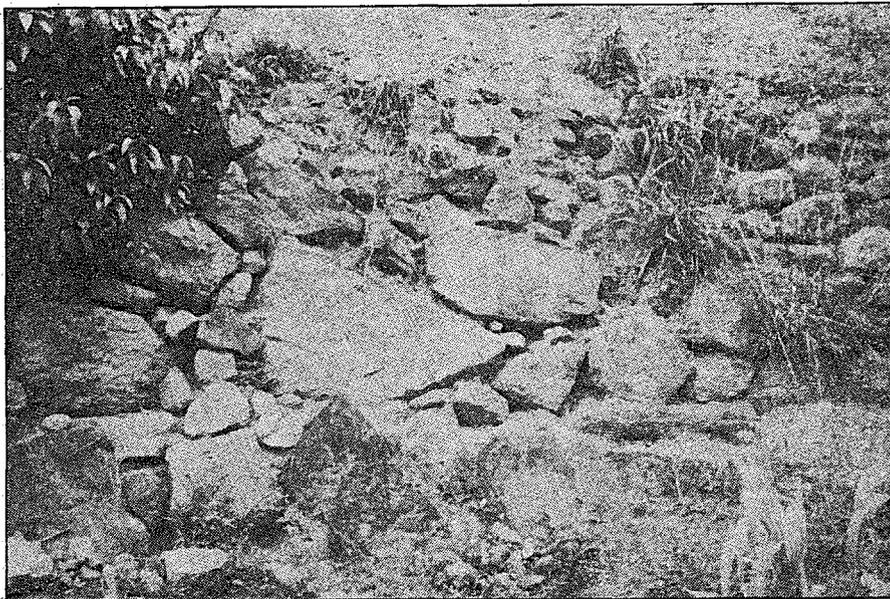


Figura N° 1

oriental del Valle Chota-Mira fue conocido como Coangue durante el período prehistórico más tardío. El río Chota-Mira es uno de los contados drenajes en el Ecuador que perfora la cordillera occidental para desembocar en el mar. El clima cálido y seco ha hecho del valle Chota-Mira, desde tiempos precolombinos, una zona importante por sus recursos. Con irrigación el valle adquiere un carácter subtropical que permite la producción de cultivos tales como caña de azúcar, índigo, algodón y frutales. Durante el período prehistórico más tardío, el Valle Chota-Mira estuvo dedica-

do a la producción de coca, algodón, índigo, y ají, y constituyó un área de importancia económica considerable.

Históricamente el valle formaba el límite entre el cacicazgo Caranqui de Imbabura y los Pastos del Carchi y Colombia sureña.

El señorío Caranqui comprendía varios centros semi-urbanos que, a nivel regional, estaban organizados jerárquicamente. La naturaleza altamente jerárquica de la sociedad Caranqui quedó expresada materialmente en la construc-

ción de montículos piramidales truncados. Los sitios arqueológicos dentro del territorio Caranqui tienen típicamente de uno a más de cien montículos. La unidad política de los Pasto, al norte, compartía una identidad étnica común, pero no parecen haber tenido una cohesión política como la de los Caranqui. El grado de organización socio-política entre los pasto no parece justificar su clasificación como jefatura (Larrain 1980).

Como uno de los pocos valles trans-andinos en Ecuador, el de Chota-Mira fue una ruta importante para la interacción inter-zonal. Lo anterior se evidencia por el hallazgo de materiales exóticos tales como obsidiana, oro y cerámica en los sitios arqueológicos del valle (Athens 1980, Berenguer 1984, Echeverría y Uribe 1981, Jaramillo 1968, Myers and Brouillard s.f.). Fuentes documentales también indican que el distrito de Pimampiro fue un centro de actividad mindalá (Salomon 1986: 105). Los mindalae fueron una clase de especialistas en el comercio a larga distancia, que intercambiaban bienes costosos y de alto prestigio por muchas partes de los Andes Septentrionales. El volumen cuantioso de coca y algodón producido en el distrito de Pimampiro fue lo que

sin duda atrajo a los comerciantes a esta región.

La fuente principal de información histórica temprana sobre el distrito de Pimampiro es Antonio Borja (1965 [1592]¹), párroco que ministró a los indígenas de esta región hacia fines del siglo XVI. El informe que preparó para las Relaciones Geográficas de Indias es un importante documento etnohistórico que contiene una cantidad considerable de información etnográfica y geográfica. Los pasajes sobre relaciones de intercambio regional y enclaves multi-étnicos en dicho texto constituyeron el punto de partida para la investigación arqueológica del área.

El pueblo de Pimampiro descrito por Borja fue un centro de poder regional durante el período prehispánico más tardío. Dentro de su esfera de influencia, había una cantidad de aldeas situadas en las partes bajas de los valles de Coangue, Puenalchi y Ambuquí, además de otras en las tierras altas circundantes (Borja 1965 [1592]: 248). El distrito de Pimampiro estaba relacionado estrechamente con el poderoso cacicazgo de Caranqui, empero parece haber mantenido un tipo de estado quasi-in-

dependiente respecto a sus vecinos más poderosos (Landázuri 1990).

El único pueblo de interés en esta zona además de Pimampiro, según Borja, era el de Chapí. Durante la estancia del párroco, el pueblo de Chapí estaba en el proceso de ser reubicado a Pimampiro como parte del proyecto administrativo colonial. Sin embargo, el proceso de consolidación fue aparentemente lento, puesto que ambas comunidades continuaban distinguiéndose como entidades separadas de los censos regionales a través del siguiente siglo, mientras que otras aldeas aborígenes en el área dejaron de ser mencionadas desde muy al principio. Este hecho, lo mismo que otras claves en el registro etnohistórico, sugiere que Chapí pudo haber operado como una entidad semi-autónoma durante la época precolombina, posiblemente a la par políticamente, aunque más pequeña, que Pimampiro.

Borja describe Chapí como un asentamiento multiétnico localizado “dos leguas adelante deste (Pimampiro), al pie de la cordillera de los Quijos... cerca de la montaña de los Quijos” (Borja 1965 [1592]: 248). Los Quijos eran un grupo étnico distinto que ocupaba

la montaña al sureste de Pimampiro. Más de la mitad de los habitantes de Chapí eran ‘gente de la montaña’ quienes hablaban una lengua similar a la de los Quijos (ibid.: 248, 252). Estos montañeses eran reconocidos como distintos a otros residentes de Chapí, quienes pertenecían a los cacicazgos andinos de Caranque, Cayambe y Otavalo (ibid.: 248).

Según el registro etnohistórico, Chapí era un importante centro comercial al que los indios de la selva baja (Coronados) traían esclavos, tinturas, loros, micos y hierbas medicinales para intercambiar por productos de la cordillera como sal, perros y mantas tejidas (ibid.: 248-249). Aparentemente el comercio en el distrito era manejado por comerciantes especializados en transacciones a larga distancia, o sea los mindalaes (ibid.: 249-50, ver también Salomon 1978, 1986). También parece que las relaciones de intercambio que regían las transacciones en esta zona eran afectadas por factores además de los estrictamente basados en los principios del mercado y que no siempre eran completamente simétricas. Al transcribir las quejas de sus informantes de la cordillera, Borja relata cómo los indígenas comerciantes de la selva

baja amenazaban a sus contrapartes con embrujamientos por parte de potentes hechiceros si no se concretaban arreglos favorables para los primeros (ibid.: 248).

Ambos, la geografía regional y las fuentes documentales, apoyan la idea que el sitio de Chapí operaba como un puerto de comercio para comerciantes andinos y amazónicos. Situado en el borde de la montaña, Chapí ocupaba una posición intermedia entre los fondos áridos del valle del Chota y los bosques húmedos de las laderas de la Cordillera Oriental. Antes de la conquista española, Chapí operaba como una unidad política independiente que aparentemente era lo suficientemente fuerte para defenderse de invasiones por parte de los poderosos Caranqui de la cordillera (ibid.: 251). Por ser un sitio autónomo de "frontera", Chapí, y en general el distrito de Pimampiro, probablemente constituyeran una "zona de neutralidad". Esa hubiera sido una consideración importante para comerciantes procedentes de tierras distantes, para regatear con gentes poco conocidas y potencialmente hostiles. La reputación de haber sido una región productora de coca, fue otro factor que pudo haber favorecido el desarrollo del distrito de Pimampiro como puerto

comercial. Chapman (1957) observa que en Mesoamérica, los puertos de comercio estaban comúnmente asociados a regiones productoras de cacao. El uso de los granos de cacao como un medio universal de intercambio en el México antiguo, sugiere cierta analogía con el papel de la coca en Suramérica.

Tal como ha sido discutido por Polanyi y otros (1957), los puertos comerciales están asociados con relaciones específicas de intercambio, comprendidas bajo la rúbrica de un comercio administrado. Se define "comercio administrado" como un comercio "sin mercado", un asunto del Estado manejado por los emisarios personales de los gobernantes políticos (Polanyi 1957). Aunque el punto de vista de Polanyi sobre las economías de la antigüedad como 'encajadas' y únicas ha sido criticado desde diferentes ángulos (cf. Gledhill and Larsen 1982, Sabloff and Lamberg Karlovsky 1975), el concepto de puerto de comercio parece caracterizar la situación de muchas localidades de frontera de la antigüedad (Chapman 1957, Reveire 1957). Por ahora, el modelo de 'puerto-de-comercio' provee un marco para analizar la dinámica de las relaciones entre formas mer-

cantiles, centros polífticos y relaciones de producción en los Andes ecuatoriales.

En 1991 inicié un estudio arqueológico del distrito de Pimampiro. El propósito de la primera temporada de campo fue hacer una prospección sistemática a pie, para poder definir arqueológicamente el distrito de Pimampiro descrito en las fuentes etnohistóricas. Otra meta concomitante del estudio fue la de documentar todos los terraplenes de cultivo aún detectables en el área de estudio. Treinta y seis kilómetros cuadrados en el valle del río Mataquí fueron recorridos, usando líneas transversales espaciadas a intervalos de 30 metros. La mitad de los 20 sitios que se identificaron durante la prospección de 1991 están situados en las estrechas terrazas aluviales al fondo del cañón del río Mataquí; otros siete sitios se localizaron a varias alturas por encima del valle, en terrazas relativamente amplias de origen fluvial; el resto de los sitios se encontraron sobre la cima de promontorios o en cuchillas inclinadas.

El análisis preliminar de la cerámica reveló la presencia de los mismos tipos de alfarería Caranqui con engobe rojo y sin decoración

que se conocen en otras partes de la provincia de Imbabura (Bray 1991), así como pequeñas cantidades de cerámica bi-color Tuza, y Carchi Negativo, o Capulí. Las formas típicas del conjunto local incluyen ollas zapatiformas, vasos polípodos, jarras alargadas con fondo plano y recipientes con pedestal conocidos como compoteras. Coqueros, figurillas que datan de la fase Capulí (fig. 2), y ocariñas, consideradas como un diagnóstico de la fase Piartal subsecuente, fueron registradas en colecciones privadas de los residentes locales. También se documentaron, sobre todo en el sector suroeste del área de estudio, varias cabezas de piedra grabadas en alto relieve (fig. 3), lo mismo que algunos otros objetos de piedra modificada.

La cerámica y las esculturas en piedra encontradas en el distrito de Pimampiro sugieren fuertes lazos con los Pasto al norte y los Caranqui al oeste. Hay también cierta evidencia de conexiones con las tierras bajas al oriente, particularmente en el sitio de La Mesa, examinado por el Padre Porras en 1970. El sitio está ubicado en una terraza aluvial antigua en el valle del río Mataquí. Uno de los elementos más notables del sitio con-



Figura Nº 2

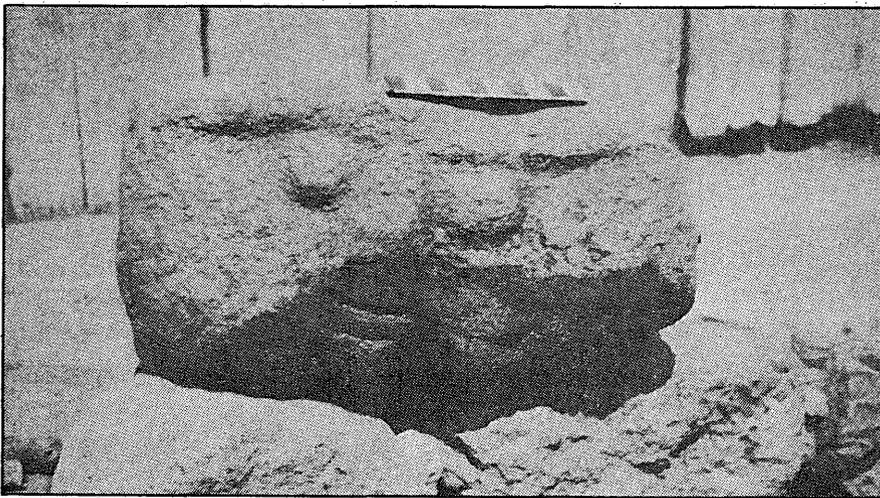


Figura Nº 3

sistió en un gran empedrado rectangular de 31 metros de largo y seis de ancho. Este empedrado tenía 11 hiladas de 15 a 16 losas cada una. Las losas fueron cuidadosamente trabajadas y varias de ellas estuvieron grabadas en alto relieve. Según Porras (1972), los motivos grabados y el piso de piedra mismo sugieren nexos estrechos con la montaña oriental, donde él había ya observado rasgos similares. El conjunto cerámico de La Mesa, que incluye Panzaleo y formas comunes de las regiones orientales del Napo y Aguarico, provee aún más apoyo a su hipótesis.

Otra cosa de interés que se documentó en el área de estudio son las terrazas encaradas con muros de piedra localizadas a lo largo del fondo del río Mataquí. Hasta donde yo sé, no se habían reportado antes terrazas con límites de piedra en este o cualquier otro sector de los Andes ecuatorianos. Aunque Gondard y López (1983) opinan haber detectado sitios terracados en el distrito de Pimampiro en base del análisis de fotografías aéreas, el geógrafo Knapp (1988) no comparte la interpretación de que sean elementos utilizados para el cultivo, notando el hecho de que las llamadas terrazas tienen una

superficie inclinada y carecen de muros de retención.

Cinco sitios con terrazas relativamente bien preservadas fueron documentados en el valle del río Mataquí a elevaciones que varían entre 1820 y 2320 metros sobre el nivel del mar. Los muros de contención en estos elementos están típicamente hechos con piedras sin labrar de varios tamaños. Los intersticios entre las piedras grandes tienen pequeñas piedras de río colocadas sin ninguna argamasa y en el estilo constructivo pirca. El largo, ancho y altura de las terrazas varía mucho de un sitio a otro.

Uno de los conjuntos de terrazas mejor preservado se encuentra en el lado este del río Mataquí, aproximadamente dos kilómetros al sur de la confluencia con el río Escudillas. Las terrazas en este sitio tienen en promedio 30 metros de largo, de 1.5 a 1.8 metros de altura, y entre 10 y 14 metros de ancho (Fig. 4). En una ladera muy inclinada que está inmediatamente atrás de estas terrazas, hay otro conjunto más pequeño de terrazas abandonadas que siguen las curvas de nivel de la ladera y no una alineación recta. Las terrazas más grandes aún se usan para el cultivo de maíz. Pequeñas cantida-



Figura Nº 4

des de cerámica fueron recolectadas en la superficie del sitio, incluyendo el borde de una vasija del estilo Tuza. Un campesino local

tuvo en su posesión una compotera con decoración Carchi Negativo que él había encontrado en un campo de cultivo cercano (Fig. 5).



Figura Nº 5

Otro grupo de sitios con terrazas fue registrado aproximadamente a seis kilómetros río arriba, más allá de la confluencia de los ríos Pisque y Blanco, en las cercanías de Pueblo Nuevo (Fig. 6). Estas terrazas también continúan siendo cultivadas, aunque los habitantes locales inmediatamente aluden a su origen antiguo.

Los cultivos que se producían en los Andes utilizando terrazas incluían maíz, coca, tubérculos y otros granos locales. En la montaña oriental, las terrazas agrícolas estaban asociadas con el cultivo de la coca. El hecho de que Pimampiro era reconocido como un centro importante en la producción de coca es sugerente para interpretar la función de las terrazas que he des-

crito. Más análisis de los materiales cerámicos asociados y futuros programas de muestreo de suelos proporcionará eventualmente más información sobre la afiliación cultural, la antigüedad y el uso agrícola específico de estas terrazas. Esos datos nos ayudarán a determinar hasta que grado el poder político, la prosperidad económica y la especialidad en la producción de cultivos estaban ligados a las redes de comercio transerrano. La dinámica inter-regional que se evidencia en el registro etnohistórico y arqueológico de una zona fronteriza como la del distrito de Pimampiro, son claves importantes para entender el desarrollo político de sociedades involucradas en el intercambio a largas distancias.

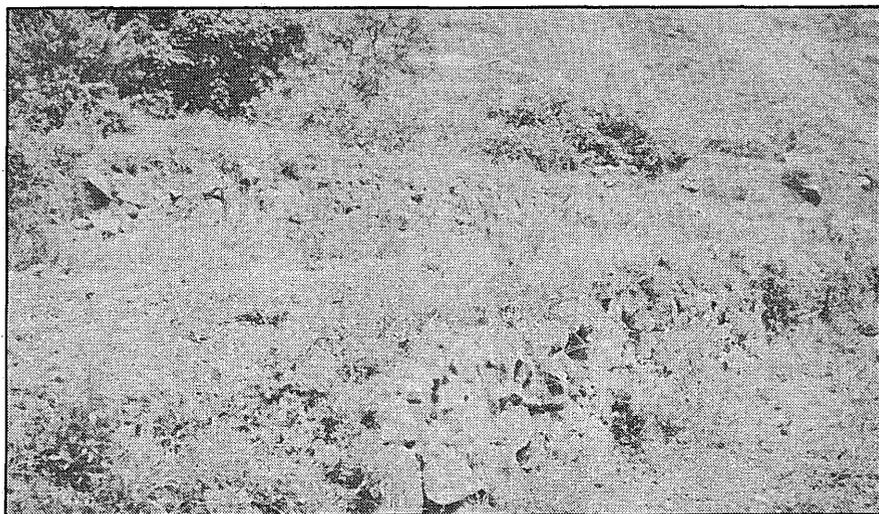


Figura N° 6

Agradecimientos

Este proyecto se auspició por la Fundación Wenner-Gren para Investigaciones Antropológicas. Se llevó a cabo en colaboración con el Lcdo. José Echeverría, del Instituto Otavaleño de Antropología, y con la ayuda de los siguientes asistentes de campo: Ana Andino, Rita Díaz, César Toapanta, Ramiro Vásquez, Kim Landeryk, John Walker. Quisiera expresar mi gratitud al Sr. Antonio Restrepo de la Hacienda Pinandro por su generoso alojamiento en una parte de nuestra morada en Pimampiro, y a mis buenos amigos Ed Meyer and Amy Christie, por hacer posible el uso de su auto y su casa en Cumbayá. Deseo expresar mi sincero aprecio a la gente de la región cir-

cundante a Pimampiro por permitirnos el acceso a sus terrenos y compartir el conocimiento de sus tierras. También quiero reconocer la contribución de Don Vicente Tobar Zuleta, Jefe Político del Cantón Pimampiro, quien contribuyó a mi comprensión de la historia de Pimampiro. Finalmente, por la ayuda prestada en la traducción al español del manuscrito inglés quisiera agradecer al Dr. Javier Urcid.

NOTA

1. Esta fecha fue provista por John H. Rowe en base a su análisis de las Relaciones Geográficas de Indias, comunicación personal.

*Patricio Moncayo
Echeverría**

**NUEVAS ESTRUC-
TURAS PIRAMI-
DALES TRUNCAS EN
LA MARGEN
IZQUIERDA DEL
RIO UPANO,
PROVINCIA DE
MORONA
SANTIAGO**

* Centro de Investigaciones Arqueológicas, Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Introducción

Pertenecen a "Tradición Upano", 1000 años A.C., mantienen las mismas características estudiadas en el complejo ceremonial "Sangay" (1978-1986), ubicadas en la provincia de Morona Santiago, 30 km. al norte de la ciudad de Macas, a 1.200 m.s.n.m., con una temperatura promedio de 22°C y 3.500 mm. de precipitación anual de lluvias, para una zona densa de vegetación boscosa.

Año tras año visitamos la provincia de Morona Santiago, desde el río Palora al norte, hasta la población de Bomboiza al sur; al oeste en sectores de ceja de montaña como: San Francisco,

Bermejos, Chiguinda y al este el sitio de sal de Mayalico, otros sitios como Morona y Charapacocha en la línea fronteriza con Perú.

En el recorrido por la población de San Isidro y siguiendo el camino de pica, hemos podido llegar a valles muy grandes, terrenos húmedos y fértiles, relativamente planos, donde todavía existen vestigios de caminos prehistóricos que nos llevan a nuevas estructuras piramidales truncas de tierra apisonada, trabajadas por el hombre; su distribución en el terreno es muy notorio por su elevación sobre la superficie de la misma y la presencia de canales de drenaje y terraplenes, que permiten mantener al sitio intacto.

El sitio Sangay

El sistema de estructuras del Sangay, es el resultado del trabajo de abundante mano de obra; de una cultura que alcanzó un elevado grado de desarrollo en el período formativo tardío del Ecuador.

Los hombres estaban ligados a una agricultura amplia y continua, dadas las condiciones del valle del Upano, que es rico en humus y sales minerales, siendo los principales cultivos: yuca, maní,

papa china, palma, chonta, calabazas, frutas y sitios para coca; la región presenta una abundante fauna, lo que hizo posible la cacería y pesca de río, permitiendo una equilibrada dieta alimenticia. Este sitio arqueológico tiene zonas de ceja de montaña, con una altura de 800 m.s.n.m., un amplio refugio boscoso provisto de gran precipitación lluviosa, lo que posibilitó que sea el centro de una extensa y grandiosa cultura; la concentración humana en el sitio pudo producir una super explotación agrícola, siendo este el principal motivo y la posibilidad más certera de que se hayan construido varias estructuras piramidales de tierra en otros lugares, pero manteniendo el mismo patrón y tipo de construcción que las del sitio ceremonial Sangay. Para esto, se puede señalar varias causas: la distancia, la abundante lluvia y crecida del río Upano, que no permitía pasar de una orilla a otra; o el poco abastecimiento alimenticio.

Las evidencias nos demuestran que el pueblo alcanzó una elevada vida ceremonial, por la cantidad de sitios con estructuras piramidales truncas, aunque las formas de patrones sean muy distintos unos de otros. La cerámica mantiene el mismo diagnóstico de tradi-

ción Upano, el rojo entre incisiones y negro barnizado en su parte interior; su mitología está representada en la parte externa de la cerámica, así vemos: al caimán o lagarto, serpientes, felinos, ranas y monos; estos restos arqueológicos tienen símbolos altamente sofisticados. En estos lugares hemos podido observar el trabajo en piedra con representaciones antropomorfas; se encuentra gran cantidad de metales, que se los puede hallar junto a las estructuras piramidales y principalmente en los pequeños riachuelos.

Otra de las características determinantes para la ejecución de estas obras de arquitectura es la existencia de un pueblo con suficiente cohesión o jerarquización, que tenía una coordinada organización política-económica muy productiva, gobernada por un jefe acaso teocrático, que disponía de una poderosa mano de obra, lo que posibilitaba un trabajo y agricultura muy amplia. Consideramos que las pirámides constituyen imponentes obras, erigidas en patrones, que dada su monumentalidad posiblemente tuvieron una función ceremonial.

Es importante señalar el sitio habitacional del complejo cere-

monial "Sangay", está localizado a 200 metros de las pirámides en el sector sur-este, junto a una hermosa cascada, que debió haber sido el sitio de purificación de toda la población. En este lugar se observó tolas redondas, ovaladas y cuadradas de 2 metros de alto por 6 a 8 metros de extensión; existen vestigios de caminos, que conectan con el complejo ceremonial.

Las tolas tienen tamaños y direcciones diferentes, son más de una docena, debe haber muchas más, la gran dificultad es el bosque muy denso del lugar que no permite recorrer e investigar estas tolas habitacionales.

Sitio arqueológicos

Los lugares a los que nos referimos se encuentran en el lado o margen izquierdo del río Upano; forman un patrón de cinco tolas piramidales truncas, cuatro laterales formando un cuadrado y una central redonda.

Estos sitios nos hacen creer que son lugares ceremoniales, de reunión, donde la gente que habitaba en los alrededores de las pirámides se congregaba para las fiestas o ceremonias dedicadas a sus dioses, los cuales requerían de un

centro donde toda la población se unía para realizar los acontecimientos que determinaban sus máximos jefes o líderes religiosos.

Los centros, en número de cinco, se hallan distribuidos desde la población de Proaño, hasta el lugar denominado La Punta, donde termina la carretera. La zona mantiene los mismos patrones ecológicos, biológicos y geográficos de la margen derecha del Upano.

Sitio 1: Se Encuentra al frente del complejo ceremonial "Sangay", separado aproximadamente en línea recta unos 6 km., le divide la inmensa playa y el torrencioso río Upano; debió existir un camino conocido por los habitantes prehistóricos al centro ceremonial mayor. Está compuesto de 8 estructuras formando dos bloques cuadrangulares, siendo una mayor con tres pirámides laterales rectangulares; en el centro se halla una pirámide cuadrada. Sobre la pirámide superior se forman otras tres rectangulares y una cuadrada central. En el centro ceremonial que abarca unos 800 metros de largo por 200 metros de ancho, sobre una explanada, donde todavía quedan los caminos prehistóricos. La altura de las pirámides trucas os-

cila entre los 3 a 4 m. La cerámica es diagnóstica de tradición Upano.

Sitio 2: Está junto a la casa de hacienda y donde termina el carretero, compuesto de cuatro estructuras rectangulares, sin tola central, cubre una área de 100 metros cuadrados; está a 20 metros de la caída a la playa del río Upano y a unos 3 km. del sitio 1, le separa una pequeña montaña. Parece que servía como sitio de habitación y de paso para la gente que iba y venía del centro mayor.

Sitio 3: En la mitad de la población de Proaño, junto a una pequeña montaña, se encuentra este tercer complejo, compuesto de cinco estructuras piramidales trucas de gran dimensión, que abarca unos 1500 metros cuadrados; se halla compuesto de cuatro pirámides laterales y una central cuadrada, muy bien trabajadas, que se mantienen hasta el día de hoy, en forma espectacular. Se puede ver los caminos rectos, en magnífica obra de ingeniería; encontramos senderos que van a las otras estructuras, a los sitios de habitación o a los sembríos; es una área plana de unos 5 km. Por la diferencia de coloración de la hierba en la parte anterior a las estructuras, debe existir cimientos de piedra de algu-

na vivienda, dadas las condiciones en que se encuentra este lugar.

Sitio 4: En Proaño, se encuentra una tola de 30 metros de altura, por 40 metros de diámetro; es una tola natural, pero modificada por el hombre, para que sirva como un lugar de vigilancia, de observatorio o torre de control, desde donde se emitan diversas señales que a buena distancia pueden ser vistas. La parte superior es plana; por la parte sur de la tola atraviesa un pequeño riachuelo, encontrándose de este lecho de agua una gran cantidad de cerámica y material lítico, todo con diagnóstico Upano.

Sitio 5: En Proaño, en el sector sur de un complejo educativo, se aprecia otro patrón ceremonial de estructuras, en número de cinco, siendo esta la característica de toda la zona, esto es, de cuatro

pirámides laterales rectangulares y una central redonda. Es una área de 800 m².

Sitio 6: Lugar identificado, pero que todavía falta investigar, está en la parte sur de la ciudad de Sucúa. Existen caminos de piedra que nos llevan hacia un patio hundido, hoy es una pequeña laguna, hay pirámides truncas como sitio ceremonial, se encuentra gran cantidad de cerámica y material lítico, y un petroglifo con la representación del caimán o lagarto.

Llama mucho la atención los trabajos de piedra, de estatuillas o pequeños monolitos, que representan al hombre y al animal (antrozomorfos), la piedra es totalmente porosa y el tallado perfecto.

Conclusiones:

	DATAACION	ORGANIZACION SOCIAL	DIVINIDADES	CENTROS CEREMONIALES
TRADICION UPANO EN MORONA SANTIAGO	1.100 A.C. - 940 D.C.	Cultura jerarquizada, jefes religiosos, cermistas, agricultores. Buena cantidad de excedentes, para una gran población.	- Jaguar - Serpiente - Caimán - Sol - Murciélago - Mono	- Pirámides truncas y tolas de tierra - Patrón 4 o 4+1 con una tola central o una plaza central - Canales de drenaje - Fortaleza y manos de piedra - Caminos de piedra

La construcción y funcionamiento de otros centros ceremoniales menores unos plantean varias aseveraciones por las cuales, la población no podía trasladarse al gran complejo ceremonial "Sangay", que por sus características en forma, extensión y construcción, es el principal centro ceremonial dada la imponencia y la representación estilizada del jaguar, que hace de este centro el eje a donde todos los habitantes de la zona peregrinaban a visitar religiosamente el lugar, lo que amplía su unidad de grupo y cohesión social. Cada determinado tiempo se debió renovar el sitio para realizar su actividad ceremonial, se desconoce el carácter de organización social que debió primar en los sitios donde existen estas estructuras en número menor al gran centro, ni la cantidad de población en cada zona donde tienen su recinto-sagrado. El trabajo de este tipo de arquitectura fue para uso de la comunidad, que estaba ligada a su vida sedentaria, con una economía eficiente, basada en la agricultura, caza y pesca.

Nuestro pedido al Estado ecuatoriano, que debe proporcionar un respaldo económico para consolidar y asegurar el funcionamiento de entidades científicas dedicadas a la investigación y protec-

ción arqueológicas. Se debe conservar estos sitios de interés cultural. El Ministerio de Información y Turismo debe conocer y promover las riquezas culturales de toda la provincia de Morona Santiago.

BIBLIOGRAFIA

- BONAVIA, Duccio
1985 *Mural Painting in Ancient Peru*, Indiana University Press, Indiana-USA.
- BOTTASSO, Juan
1977 *Plantas Comestibles*, Colección Mundo Shuar: Serie A N° 5, Ediciones Abya-Yala, Quito-Ecuador.
- CASO, Alfonso
1946 *Calendario y Escritura de las antiguas Culturas de Monte Albán*, Miguel Othon de Ed. Mendi-zabalde., México D.F., México.
- COE, Michael
1968 *Americas First Civilization*, American Heritage, New York, USA.
- DRENNAN, Roberto
1976 *Religion and Social Evolution Formative Mesoamerica*, ed. Kent V. Flannery, Academic Press, New York, USA.
- FAGAN, Brian
1986 *People of the Earth*, Little Brown and Company, University of California, Boston - USA.
- GIRARD, Raphael
1978 *Historia de las Civilizaciones de*

América. Tomo III, Hyspanoamérica Ediciones S.A., México D.F., México.

LATHRAP, Donald W.

1971 **Complex Iconographic Features shared by Olmecs and Olmecs and Chavin**, ponencia del primer simposio de relaciones antropológicas andino-mesoamericanas, Salinas - Ecuador, julio 1971.

1970 **The Upper Amazon in Ancient People and Places**, vol. I, Praeger Publishers, New York, USA.

PEÑAHERRERA, Andrés

1990 **Interpretación de la configuración del Centro La Venta**, Quito - Ecuador.

PORRAS GARCES, Pedro

1987 **Investigaciones Arqueológicas a las Faldas del Sangay**, Centro de Investigaciones Arqueológicas - PUCE. Quito-Ecuador.

1978 **Arqueología de la Cueva de Los Tayos**, Ediciones de la Universidad Católica, Quito-Ecuador.

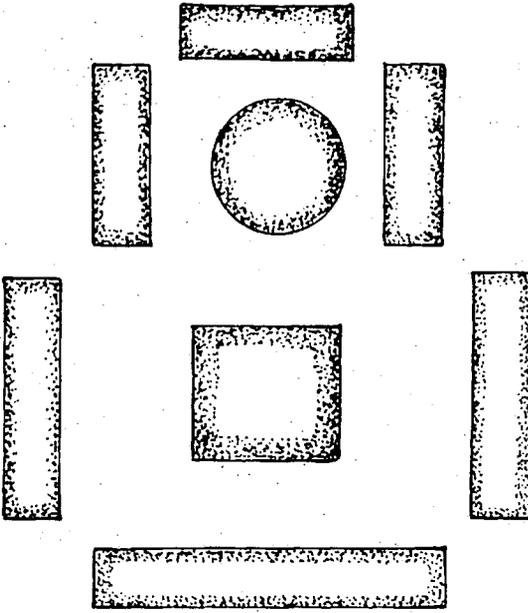
SAMANIEGO, Román

1973 **Los nuevos trabajos arqueológicos de Sechin**, Larsen Ed. Lima - Perú.

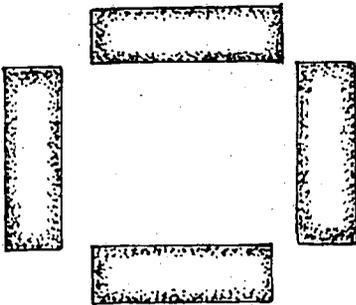
SANOJA, Mario

1991 **Los hombres de la yuca y el maíz**, Monte Avila Ed. C.A., Caracas-Venezuela.

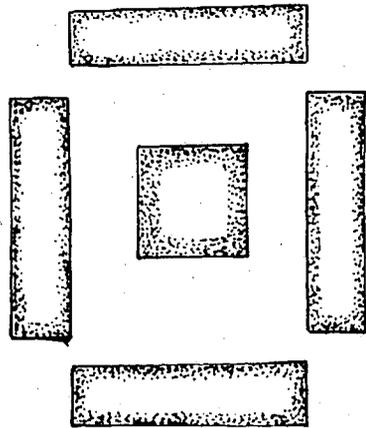
ESTRUCTURAS
PIRAMIDALES
TRUNCADAS.



SITIO 1



SITIO 2



SITIO 3

A. Jorge Arellano

**ANALISIS PRELIMI-
NAR DEL MATE-
RIAL CULTURAL
LITICO DEL SITIO
CHM-1, PROVINCIA
DE CHIMBORAZO,
ECUADOR**

Introducción

Durante el transcurso de la prospección arqueológica realizada en la provincia Chimborazo, como parte del Proyecto Paleolítico Formativo en la Sierra Central del Ecuador, se ubicaron evidencias líticas de características precerámicas en el sitio CHM-1. (Figura 1).

El contexto del medio ambiente geográfico en el que fue ubicado puede sugerir su correspondencia a un asentamiento precerámico, pero también se debe tener en cuenta que el área fue tránsito de varias culturas agroalfareras tardías y del período Incaico.

En atención a este aspecto, el estudio del material lítico coleccionado superficialmente en el sitio fue realizado desde el punto de vista de una tipología descriptiva. Por el momento no se tiene una correlación cronológica, aunque existe una similitud con un particular yacimiento precerámico del sur del Ecuador.

Las próximas etapas de investigación proporcionarán una visión completa sobre su posición dentro de un período específico, en tanto el punto de mayor importancia radica en el carácter intrínseco del trabajo en rocas criptocristalinas realizado por un particular grupo humano.

Por otra parte, un problema puntual en la descripción tipológica comparativa de material lítico en el área Andina Ecuatoriana, es el limitado número de estudios descriptivos de implementos líticos en culturas agroalfareras. Considerando que este tipo de trabajo artesanal persistió a través de varios períodos con idéntica técnica y tipo de rocas.

Las culturas agroalfareras conocidas por su inclusión de instrumentos líticos en su bagaje cultural, están relacionados al período

Formativo. Entre ellas Valdivia del Formativo Temprano de la costa Ecuatoriana con artefactos en calcedonia (Meggers, Evans y Estrada 1965) y Cotocollao del Formativo de la Sierra Norte que contiene una abundancia de artefactos de obsidiana (Porras 1982 y Villalva 1988). Entre otros, los trabajos de Porras (1975, 1983 y 1987) en sitios del Oriente ecuatoriano, contienen información de instrumentos líticos.

Por lo mencionado, el material lítico del sitio CHM-1 tampoco es susceptible de asociación a una cultura agroalfarera de la Sierra Central.

El Sitio CHM-1

Está situado a 3240 metros sobre el nivel del mar, dentro del angosto corredor interandino que durante la época tardía de la glaciación Wisconsin se encontraba libre de hielos y que actualmente constituye el punto más alto de conexión entre las hoyas y los valles interandinos del sur con los del Centro y Norte.

Se encuentra localizado en las terrazas superiores limitadas por el valle del río Pumachaca y la Quebrada Burro Corral, en un am-

biente de subpáramo desértico en el que existe una activa erosión eólica con formación de dunas de arena.

La escasa cubierta vegetal nativa se reduce a cactáceas (*Opuntia cylindrica*), arbustos de la familia Compositaceas (*Chuquiragua insignes*) y la especie denominada Cabuya (*Agave americana*) de la familia Agavaceas. Actualmente en la zona se cultiva papa, melloco, oca y cebada.

Es poco probable que durante el Holoceno temprano la vegetación haya sido más abundante, ya que la cubierta de suelo no está bien desarrollada por su directa relación con la canchagua originada en el Wisconsin medio.

El proceso erosivo y de deposición del río Pumachaca, posterior al retroceso de los glaciares, formó una serie de terrazas, las cuales fueron disectadas por arroyos intermitentes. Estas terrazas contienen una mayor proporción de humus y son las más explotadas con cultivos y se complementan hacia el Este del sitio con una serie de colinas de pendientes suaves y onduladas, remanentes del proceso erosivo de los glaciares; mientras con dirección Sureste el río Puma-

chaca excavó un profundo valle que continúa hasta la región de Alausí.

Una característica particular del área Oeste del sitio, es la presencia de un relieve fósil, "criptomorfogénesis" en la definición de Ochsenius (1987: 47); es decir, un relieve preexistente cubierto por canchagua y luego exhumado por la acción de agentes geomorfológicos.

El material lítico

La colección de material lítico obtenida en el sitio CHM-1 alcanza a un total de 586 piezas, de los cuales, el 36% corresponde a instrumentos útiles (Tabla 1).

El tipo de roca que tiene predominancia en la colección es la cuarcita metamórfica (47,61%). No obstante, la calcedonia se presenta con un mayor porcentaje de artefactos definidos, explicable por su calidad criptocristalina apta para el trabajo por percusión y posterior retoque. (Tablas 2, 3 y 4).

La procedencia de la roca utilizada no está determinada. Existe la probabilidad que el origen de la calcedonia sean los nodulos que se encuentran en los de-

pósitos volcánicos y sedimentarios aflorantes en el valle del río Puma-chaca. La obsidiana está ausente en la colección, pero se tiene lascas y astillas en la cultura material de los sitios pertenecientes a periodos agroalfareros que se ubican en la región.

Esta primera colección de material lítico en el sitio, muestra una supremacía de lascas en relación a los instrumentos y núcleos. Esto no implica una abundancia de materia prima, por el contrario puede significar un trabajo enfocado a la obtención de sectores propicios para un trabajo de precisión, tanto en los nódulos de calcedonia como en los clastos de cuarcita metamórfica.

El trabajo desarrollado en los instrumentos es unifacial, eventualmente se observan piezas cercanamente bifaciales. Por lo general, las lascas varían de pequeñas (12 a 25 mm) a grandes (25 a 40 mm), las láminas son muy escasas y fueron utilizadas como cuchillos.

La tabla 5 muestra la clasificación de los artefactos o instrumentos y su porcentaje. Se observa que los denticulados, raederas, raspadores, útiles compuestos y las-

cas, tienen porcentajes elevados en relación a los demás artefactos. (Figura 2).

Es necesario mencionar que la clasificación se realizó considerando los comentarios efectuados por Lynch y Pollock (1980), para el material lítico de la cueva Chobshi. El punto más importante está referido a la función que podrían haber tenido y su vínculo con la descripción morfológica.

En cuanto a características particulares en los instrumentos, se menciona la existencia de un brillo marginal en los filos utilizados, como en el caso particular de los denticulados. La presencia de este estrecho margen brillante podría sugerir un uso de contacto con pieles y pelos, con menos probabilidad se trataría de un brillo producido por el carácter criptocristalino de la roca durante la elaboración del instrumento. Según Lynch y Pollock (1980: 27), los denticulados finos de Chobshi podrían haber sido utilizados para esquilar.

Luego de la clasificación de los artefactos en las categorías básicas, se realizó un análisis detallado de los atributos de los denticulados, grabadores, raspadores y raederas. En primer término, por-

que tienen un número de piezas susceptible de establecer categorías específicas y luego porque pertenecen a una tendencia uniforme, transmitida por un grupo humano particular. (Tabla 6).

Las mediciones de las dimensiones fueron efectuadas con un vernier, los ángulos con un goniómetro y fueron pesados en una balanza OHAUS Dec-O-Gram. De manera complementaria se observaron las huellas de uso con una lupa 12X. (Tabla 6).

Los denticulados fueron elaborados en pequeñas láminas que muestran un rango de variabilidad mínimo en sus dimensiones. Por tanto, el trabajo marginal para la producción de las distintas variedades de denticulados no está influido por ninguno de los atributos de las láminas utilizadas. Los especímenes enteros no tienen una forma que podría caracterizarlos como representantes de una industria particular. En general, son cercanamente rectangulares o ligeramente ovalados. Una pieza excepcional constituye un denticulado de forma trapezoidal en abanico.

Se pueden subdividir en finos, medianos y gruesos sobre la base de la disposición y espacia-

miento de sus denticulaciones. Al margen de estos tres subtipos, consideramos los útiles denticulados compuestos, es decir aquellas piezas que han sido complementadas con un retoque para otro uso adicional (raederas, raspadores, etc). Finalmente se tienen los denticulados que muestran muescas o escotaduras, realizadas previamente a la conformación de los denticulados. Estas escotaduras se encuentran dispuestas en los bordes laterales de los implementos.

Los grabadores son de cuero unifacial y eventualmente la porción que constituye la punta útil se encuentra retocada alternadamente para darle el filo necesario. Su producción ha sido desarrollada en lascas preferentemente ovaladas o rectangulares. Estas últimas podrían, en cierta forma, ser catalogadas como una variedad de perforadores.

Un total de 27 raspadores, con un 50% de especímenes completos, conforman un panorama para conocer sus principales características y poder subclasificarlos. Las variedades de raspadores son: Trapezoidales (Típicos), fueron elaborados en lascas gruesas y guardan relación con la forma indicada. Son aproximadamente si-

métricos a un eje perpendicular. El borde activo es el terminal superior con un ángulo de filo, aguzado a moderado. Ocasionalmente algunos muestran la corteza original de la roca empleada para la elaboración.

El segundo subtipo, denominado de Terminales Romos, se particulariza por el retoque de un borde activo en un frente redondeado. Las piezas consideradas completas tienen una forma aproximadamente discoidal.

Los raspadores de núcleo, son piezas derivadas de un núcleo agotado que puede ser unidireccional y presentar un retoque en el contorno o, por el contrario, se trata de un núcleo atípico que fue utilizado como raspador. En este último caso puede existir una parte de la corteza original. Ocasionalmente los raspadores de núcleo derivan directamente de los nódulos, consiguientemente pueden ser discoidales convexos con bordes activos rebajados.

Los raspadores con escotaduras o muescas fueron elaborados en lascas gruesas de corte triangular. Conservan una plataforma de corteza natural, y el retoque del borde activo se lo realizó luego de la formación de las muescas.

Se tiene un solo espécimen considerado como raspador en forma de nariz. Su rasgo típico es un borde activo redondeado en una prominencia sobresaliente de la lasca.

Entre las raederas se pudieron identificar tres variedades: Típicas, con escotaduras y compuestas. Las primeras son aquellas piezas que tienen un borde activo sin ninguna singularidad extraña al contexto morfológico de la lasca. La segunda variedad de raederas contiene escotaduras que eventualmente están complementadas con la presencia de bec.

Los artefactos de la Tabla 5, clasificados como la variedad Compuestos, son aquellos que proporcionan dos o más funciones, pero que uno solo se encuentra bien definido mediante un trabajo de retocado. Denticulados pueden ser utilizados como raspadores, raederas; buriles y cuchillos, cuando al margen de sus denticiones tienen otros bordes utilizados. De la misma manera, raspadores y raederas complementados con bordes ligeramente retocados, pueden haber sido usados de una u otra manera con el objeto de evitar el cambio continuo de artefacto durante una actividad específica.

En la clasificación general se tiene un porcentaje de útiles compuestos (11.55%), en el cual se encuentran incluidos piezas con bordes activos o filos para diversas opciones de uso, bien definidos por un retoque marginal.

Para completar la descripción sucinta de los implementos, destacamos la variedad de buriles "uña de gato" que en principio fueron descritos para el contexto cultural del Inga, la diferencia radica en el tipo de roca empleada en su elaboración. Luego tenemos los cuchillos en láminas y lascas de diferentes espesores, con filo natural utilizado o filo retocado. Finalmente se encuentra un porcentaje relativamente alto de lascas utilizadas.

Discusión

El análisis del material cultural lítico del sitio CHM-1, establece su correspondencia a una industria compuesta por una variedad de instrumentos que pueden o no pertenecer a un grupo precerámico asentado en el área. Sus instrumentos muestran una tendencia al uso de rocas claras criptocristalinas como la calcedonia, cuarcita metamórfica y riolita. Así mismo, este patrón de uso tiene hasta la fe-

cha un claro índice de relación entre los porcentajes de instrumentos y lascas. Consiguientemente, la densidad de instrumentos se encuentra en proporción a las lascas, estableciendo un adecuado uso de la materia prima disponible. A pesar de todo, existe la posibilidad de que la colección no sea representativa del contexto numérico del sitio.

Así mismo es necesario destacar que la materia prima en cuanto al tipo se refiere, es semejante al utilizado en la industria de la cueva de Chobshi y a la de Cubilán; aspecto que sugiere una propensión al uso de esta variedad de rocas en la Sierra Centro-Sur, debido a la inexistencia de afloramientos de obsidiana.

La falta de núcleos grandes supone que el material pudo haber sido transportado de fuentes cercanas al sitio, esto prácticamente significa el origen propuesto en los afloramientos cortados por el río Pumachaca. En adición, el pequeño número de núcleos no presenta indicios de plataformas preparadas para la extracción de láminas y lascas. De este modo existe la posibilidad de que tanto el núcleo como las lascas extraídas puedan ser

retocadas para la conformación de instrumentos.

La frecuencia comparada de núcleos, instrumentos y lascas asociado al retoque marginal, nos sugiere un asentamiento de taller y al mismo tiempo como los instrumentos presentan huellas de constante uso, es posible que se hayan practicado paralelamente actividades domésticas de diversa índole.

Como al presente desconocemos la cronología del sitio, solo podemos considerar algunas analogías referentes a la tipología de los artefactos. De manera que una característica importante en la colección del sitio CHM-1 es la producción de denticulados similares al sitio de Chobshi, sin mencionar otras analogías con los demás tipos descritos por Lynch y Pollock (1980), al margen de artefactos bifaciales y puntas de proyectil que no fueron observados en el sitio CHM-1.

Con el Inga prácticamente no existe semejanza, talvez la excepción serían unos buriles tipo "uña de gato" elaborados en calcedonia. Por otra parte, los denticulados y útiles compuestos de la región del Ilaló y Mullumica (Salazar 1979, 1980) no tienen ninguna

similitud con los del sitio CMH-1, que al parecer corresponderían a una tradición del Sur.

Estas limitadas consideraciones son el resultado de una investigación preliminar en el área, pero pueden dar lugar a comentarios positivos sin reparar en una posición cronológica. Los artefactos pueden pertenecer a uno u otro período, su importancia radica en obtener una comprensión en el uso de denticulados del tipo de factura con que fueron elaborados y, finalmente, observar si esta tradición continúa en culturas agroalfareras conocidas y en las que poca atención se dio al material lítico.

Agradecimientos

Este estudio fue posible gracias al Grant 4147-89 otorgado al Proyecto "Paleoindian and Formative Survey in the Ecuadorian Central Sierra", por la National Geographic Society. Se agradece al Instituto de Patrimonio Nacional del Ecuador, por el permiso correspondiente para el desarrollo del Proyecto.

Debo reiterar mis agradecimientos a Ernesto Salazar, del Centro de Investigaciones Arqueológicas del Banco Central del

Ecuador, y al Padre Pedro Porras (+) del Centro de Investigaciones Arqueológicas de la Universidad Católica de Quito, quienes apoyaron en todo momento al Proyecto.

Así mismo mis agradecimientos a: Patricio Moncayo, Lupe

Cruz, Mónica Bolaños, José Echeverría, M. Fernanda de Bonilla, Angel Bonilla y Evon de Vásconez, en la ciudad de Quito. Al Padre Miguel Alexandre y Manuel Ortiz, en la localidad de Cebadas.

TABLA 1		
Distribución Porcentual de Piezas Líticas		
Artefactos	201	34,30 %
Núcleos	24	4,09 %
Lascas	361	61,60 %
Total	586	99,99 %

TABLA 2		
Materia Prima Utilizada		
Calcedonia	227	38,74 %
Cuarcita metamórfica	279	47,61 %
Basalto	25	4,26 %
Andesita	21	3,58 %
Riolita	7	1,19 %
Indeterminado	27	4,60 %
Total	586	99,98 %

TABLA 3						
Relación Materia Prima – Material Lítico						
	Calcedonia	Cuarcita met.	Basalto	Andesita	Riolita	Indt.
Artefactos	117 - 51,54%	63 - 22,58%	13 - 52%	11 - 52,38%	2 - 28,57%	5
Lascas	103 - 45,37%	203 - 72,75%	12 - 48%	10 - 47,62%	5 - 71,43%	21
Núcleos	7 - 3,08%	13 - 4,66%				1
Total	227 99,99	279 99,99	25 100	21 100	7 100	27

TABLA 4**Artefactos y Tipo de Roca**

Calcedonia	117	55,45 %
Cuarcita metamórfica	63	29,85 %
Basalto	13	6,16 %
Andesita	11	5,21 %
Riolita	2	0,95 %
Indeterminado	5	2,33 %
Total	211	99,95 %

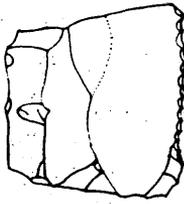
TABLA 5**Clasificación Tipológica de los Artefactos**

Buril	8	3,55 %
Denticulado	62	27,55 %
Raspador	31	13,78 %
Grabador	7	3,11 %
Cuchillo	10	4,44 %
Navaja	2	0,89 %
Raedera	20	8,89 %
Lasca utilizada	29	12,89 %
Perforador	6	2,66 %
Núcleo	24	10,66 %
Chopper	5	2,22 %
Compuestos	8	3,55 %
Lámina utilizada	5	2,22 %
Blank bifacial	1	0,44 %
Blank utilizado	3	1,33 %
Biface	2	0,89 %
Escotadura doble	1	0,44 %
Astilla de buril	1	0,44 %
Total	586	99,98 %

TABLA 6

DIMENSIONES Y ANGULO DEL BORDE ACTIVO DE LOS PRINCIPALES TIPOS DE ARTEFACTOS

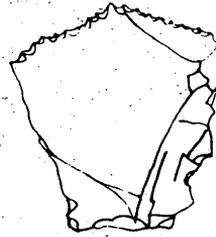
Clasificación del tipo	Nº piezas completas	Nº total especímenes	Angulo borde activo		Peso gramos		Espesor mm.		Largo mm.		Ancho mm.	
			Promedio	Rango	Promedio	Rango	Promedio	Rango	Promedio	Rango	Promedio	Rango
Denticulados Finos	22	10	38.5°	26°-54°	13.0	7.3-26.2	9.6	5-20	41.7	32-53	24.5	7-39
Medianos	15	8	42.5°	19°-68°	17.8	6.3-26.0	12.8	4-36	46.0	35-52	29.2	15-48
Gruesos	5	4	45.4°	30°-70°	10.9	9.8-12.4	11.3	11-12	33.7	20-40	20.3	10-29
Compuestos	11	11	47.5°	23°-61°	14.0	2.4-37.6	10.6	3-21	40.5	27-53	22.3	9-40
Con Escotaduras	9	8	42.2°	22°-64°	19.5	39-31.4	12.0	5-24	48.1	38-59	26.4	10-48
Grabadores	7	4	29°	22°-36°	4.6	21-11.1	7.0	6-8	30.5	22-48	22.2	18-21
Raspadores trapezoidales	7	4	53.4°	32°-62°	27.0	18.8-38.2	17.5	17-19	46.7	41-55	29.0	12-45
Terminales romos	7	3	58.2°	35°-78°	22.9	16.5-29.3	12.3	9-18	42.3	34-49	29.0	23-40
De núcleo	7	5	59.7°	46°-74°	68.6	34.6-119.4	26.8	23-30	54.6	36-78	50.0	35-75
Con Escotaduras	3	2	48.3°	44°-54°	33.3	32.4-34.3	25.0	-	44.5	40-49	27.3	21-31
Compuestos	4	4	57.2°	27°-77°	36.1	20.5-60	17.0	10-25	50.2	40-65	35.0	20-45
Forma de nariz	1	1	15°	-	50	-	10.0	-	33.0	-	25.0	-
Gruesos	2	2	49°	41°-57°	-	-	21.0	19-23	58.0	57-59	46.0	38-54
Raederas Típicas	10	8	53.1°	26°-70°	29.4	10.1-71.1	14.3	11-26	48.1	25-71	34.8	24-45
Con Escotaduras	5	5	57°	39°-78°	16.6	6.7-28.1	12.0	7-16	40.0	28-48	21.8	24-43
Compuestos	3	3	56.5°	36°-77°	16.9	9.4-20.9	13.6	9-17	47.6	45-51	33.6	28-42
Gruesos	2		6.1°	-	-	-	-	-	-	-	-	-



CHM - 152

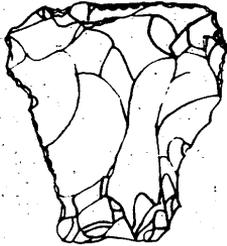


CHM - 156

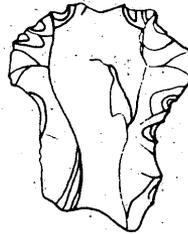


CHM - 553

DENTICULADOS FINOS

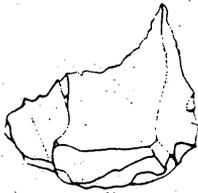
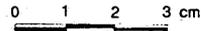


CHM - 265

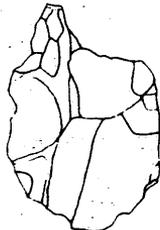


CHM - 178

RASPADORES



CHM - 144

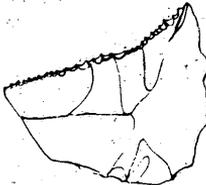


CHM - 258



CHM - 277

PERFORADORES



CHM - 198



CHM - 172

UTILES COMPUESTOS

BIBLIOGRAFIA

BALDOCK, J. W.

- 1982 **Geología del Ecuador.** Boletín de Explicación del Mapa Geológico del Ecuador. Dirección de Geología y Minas. Quito.

BELL, R.E.

- 1965 **Archaeological Investigations at the site of El Inga, Ecuador.** Department of Anthropology. University of Oklahoma.

LYNCH, T y S. POLLOCK

- 1980 **Chobshi Cave and its place in Andean and Ecuadorian Archaeology.** Anthropological Papers. In Memory of E. H. Swanson Jr. pp. 19-40, Idaho Museum of Natural History.

MEGGERS, B.; C. EVANS y E. ESTRADA

- 1965 **Early Formative Period of Coastal Ecuador.** Smithsonian contributions to Anthropology. Volume 1. Washington D.C.

PORRAS, P.

- 1980 **Arqueología de Quito. Fase Cotacollao.** Centro de Investigaciones Arqueológicas. PUCE. Quito.

SALAZAR, E.

- 1979 **El hombre temprano en la región del Ilaló.** Departamento de Difusión Cultural. Universidad de Cuenca. Ecuador.
- 1980 **Talleres Prehistóricos en los Altos Andes del Ecuador.** Imprenta de la Universidad de Cuenca. Ecuador.

TEMME, M.

- 1982 **Excavaciones en el Sitio Prececerámico de Cubilan (Ecuador).** Miscelánea Antropológica Ecuatoriana 2. pp. 136-164. Banco Central del Ecuador.

VILLALBA, M.

- 1988 **Cotacollao. Una aldea formativa del Valle de Quito.** Miscelánea Antropológica Ecuatoriana. Serie Monográfica 2. Banco Central del Ecuador.

*Byron Camino**

PROPUESTA TEORICO-METODOLOGICA PARA ENFRENTAR Y DESARROLLAR UN ESTUDIO DE ARQUEOFAUNA

* Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

Introducción

Manteniendo una mirada continua del mundo en que se desenvuelve la arqueología, observamos que ésta se desarrolla o se fundamenta en las evidencias materiales abandonadas o dejadas por el hombre en su paso por el tiempo y el espacio, como parte de un conjunto de herramientas empleadas en un proceso de apropiación/utilización del medio ambiente. Las evidencias que han trascendido hasta nuestros días responden a un complejo conjunto de materias de diversa naturaleza, lo que ha motivado que se diversifiquen sus estudios para poder comprender y entenderlas.

En esta línea tenemos, por ejemplo, el estudio de las evidencias óseas de animales. Por lo general en este tipo de estudio o análisis de fauna, inicialmente se realizaba una simple identificación taxonómica de las especies presentes. Pero con el pasar de los tiempos, esta visión tradicionalista se ha visto superada en el sentido que junto a las visiones del entorno ecológico y del material cultural recuperado se ha desarrollado un proceso de diversificación, al punto que los "elementos diagnósticos" empleados en un primer momento, ya no son lo suficientemente esclarecedores o explicativos de las interrogantes que actualmente se plantean. Por tal motivo, la ciencia actual ha desarrollado una gran cantidad de nuevas mecánicas para abordar el problema del examen de las evidencias recuperadas en el campo, concebidas como complementarias e incluso experimentales, para de esta manera ampliar en la medida de lo posible, las antiguas áreas de estudio y asociar y comprender de mejor manera la serie de datos obtenidos tanto en campo como en laboratorio.

Análisis de huesos fáunicos

En términos generales por arqueofauna se entiende el estudio

que abarca la interpretación, identificación y ubicación de posible huellas de utilización, a través de un análisis pormenorizado de los restos animales (huesos) que fueron empleados como fuente de alimentación y obtención de recursos que les permitió asegurar su subsistencia. Este tipo de estudio procura resaltar la serie de relaciones existentes entre hombre y animal, visto desde un plano arqueológico. Por este medio se procura establecer, adicionalmente, referencias para la utilización de tal o cual especie animal, dependiendo de la zona en donde se trabaje, por lo que se acuñó el término de zooarqueología. A este respecto P. Sthal (1988), la define como una investigación que intenta explicar los procesos de formación cultural a través de la deposición de los restos materiales.

Un estudio de tipo zooarqueológico, en un primer momento tuvo por costumbre presentar únicamente un listado de todas las especies identificadas, junto a una cuantificación de los diferentes huesos estudiados. Este tipo de análisis gozaba de mucha popularidad hasta hace dos décadas atrás, desde ahí, los estudios fáunicos han sufrido una profunda transfor-

mación (Binford, 1980; Hesse, 1981; etc.).

Actualmente, los análisis fáunicos, a consecuencia de las innovaciones que se han realizado y los nuevos aportes recibidos de otras disciplinas, se han complejizado y expandido en su espacio interpretativo. Así por ejemplo, como parte de este proceso expansivo se ha logrado plantear e identificar algunas estrategias de subsistencia, a través del estudio y análisis detallado de ciertas huellas que se encuentran en los huesos (Grayson, 1979; Lyman, 1978-80).

Esta nueva manera de afrontar los estudios de los huesos animales, ofrece múltiples alternativas, que van de simples interpretaciones, identificaciones óseas, a elaborados procesos de descripción e interpretación de patrones de aprovechamiento. Siendo estas claramente reconocidas en base a sus contribuciones y a los datos obtenidos, los que en definitiva buscan establecer las diferentes relaciones que pudieron existir entre sí.

De esta forma se ve que las especies animales a más de proporcionar un sustento a los hombres, les brindó también una serie

de varios elementos, como pieles, huesos, tendones, etc., que los introdujo y formó parte de sus vidas. Es así como del estudio de esta serie de "elementos accesorios", se puede llegar a obtener una valiosa información, que en complemento con otros elementos permiten inferir patrones o sistemas de subsistencia.

En relación a la calidad de los elementos que se puedan obtener en la muestra, tenemos a los huesos como una gran fuente de información, ya que a través suyo se puede llegar a plantear y solucionar una serie de interrogantes. Así, se puede establecer una identificación taxonómica. Además, si examinamos su disposición sobre la superficie del terreno, podemos inferir áreas de consumo y deposición de desechos (Sthal, 1988 entre otros). Así al observar en forma conjunta los datos obtenidos podremos generar una serie de interpretaciones con relación a las actividades del procesamiento, preparación y consumo que fueron objeto los animales.

Con lo señalado anteriormente, tenemos que G. Mengoni (1981) ha sintetizado y esquematizado algunos patrones culturales, que pueden ser detectados a través

de una minuciosa y exhaustiva observación de los restos óseos, para lo cual desarrolló el siguiente esquema que presenta algunas interrelaciones, que nos permiten infe-

rir ciertos datos de interés para las diferentes interpretaciones del material cultural que se encuentra en estudio:

TAXA	INFERENCIA	ACTIVIDAD
Taxa presente abundante relativa y contribución a la dieta, edad, sexo	Selectividad	Obtención
Partes del esqueleto presentes Consumo	Técnicas de Procesamiento	Procesamiento Preparación Consumo
Fracturas		Procesamiento Preparación Consumo
Huellas		Procesamiento Preparación Consumo
Estado	Técnicas Culinarias	Procesamiento Preparación Consumo
Distribución espacial	Areas de acumulación de residuos o desechos	Descarte

De la relación existente entre la función, uso y manera como se describe y asocia en el esquema, se puede ver que los huesos son el receptáculo de muchas marcas como resultado de las múltiples maneras en que han sido aprovechados, utilizados y cercenados los animales, como producto de la actividad cultural. Estas marcas son el resultado del manejo de algún tipo de artefacto cortante o de reducción, empleado en el proceso de destazamiento, con el fin de incrementar el aprovechamiento de las partes útiles de los animales.

Los diversos procesos de despellejamiento, descuartizamiento, desprendimiento de las masas musculares, aprovechamiento de las masas medulares, etc. dejan determinadas marcas o huellas, las que se encuentran vinculadas o referidas a determinado artefacto, sea lítico o metálico.

Un proceso de reducción y/o aprovechamiento normalmente atraviesa por dos estadios: primario y secundario. De cada uno de estos sistemas quedan marcas o huellas bien definidas, estudiadas por medio de la experimentación (Binford, 1981; Semenov, 1981; etc.).

En conjunto, las huellas o marcas que se encuentran en los huesos, a causa de un trozamiento primario y que se refiere principalmente a una división inicial de las partes de un animal en unidades de fácil transporte, presentan generalmente patrones de marcas circulares alrededor de los ejes de los huesos, a la altura de las proximidades de las articulaciones o al nivel de las inserciones musculares, en sí responden a una serie de estratamientos detectados en los polos proximales o distales de los huesos. Se ha podido llegar a estas conclusiones a través de un largo proceso de experimentación y de referencias etnográficas. (Binford, 1981; Hesse, 1981; Julian, 1978-80; Mengoni, 1980; etc.).

En tanto que por proceso de trozamiento secundario se entiende a aquel en que las marcas son producidas al momento de su consumo, confección o elaboración de algún artefacto o instrumento. En sí las marcas producidas en este momento responden a un sistema mucho más elaborado y en el que interviene una serie de artefactos para llegar a dar la regularización de las piezas que se desean obtener. Estas responden a evidencias producidas por fracturamiento, huellas de pulimento y marcas de

fácil identificación (Binford, 1980; Julián 1978-80; Mengoni, 1980; etc.).

Otro de los puntos que ha levantado gran interés en los últimos años, es aquel que tiene que ver con el cálculo del mínimo número de individuos (MNI), que se lo puede establecer a través de los huesos registrados en las respectivas unidades o áreas de estudio. Grayson (1979), Lyman (1982), Mengoni (1981), Klein (1984), han aplicado múltiples alternativas que van desde una selección de huesos izquierdos vs. derechos, sexo, edad, selección de huesos en unidades temporo-espaciales, dimorfismo sexual, desarrollo dentario, procesos de atrición o reducción entre otros; con el fin de poder acercarse lo más posible a una cuantificación de animales presentes y poder definirlos dentro de la gran variabilidad identificada con el material recuperado en las excavaciones.

Adicionalmente, a través del manejo o estudio de los huesos se ha podido llegar a establecer ciertos patrones de aprovechamiento y alimentación de algunos grupos humanos, ya que de por sí un animal no es 100% aprovechable. Hesse (1985), Klein (1984) Olsen

(1971), han llegado a postular una serie de fórmulas matemáticas, en base a prácticas experimentales y datos etnográficos, para calcular, de cierta manera, la cantidad de carne que pudo haber sido consumida en los diferentes animales capturados.

Con relación a lo expuesto anteriormente, el problema de investigación para el análisis de los restos óseos recuperados en un sitio arqueológico, es el de procurar establecer o proporcionar un enfoque identificativo para el establecimiento de una estrategia de subsistencia empleada por la gente que explotó y/o habitó las diversas áreas de ocupación.

A este respecto, hay que tener en cuenta que los huesos, por sí mismos, no pueden expresar la existencia o ausencia de una afinidad cultural, tan solo se encuentran en la capacidad de indicar la existencia de ciertos animales y la manera de como estos fueron consumidos o aprovechados. Así también con este planteamiento no se puede postular elevados niveles de discusión; pero, en relación a los demás datos obtenidos en las excavaciones, se puede plantear elevados niveles de interpretación de las sociedades y grupos estudiados.

Con lo expuesto anteriormente, y revisando algunos trabajos arqueológicos que han realizado un tipo de estudio sobre los huesos fáunicos excavados, encontramos que la serie de alternativas de estudio, en cuanto al potencial de información rescatable al que se ha hecho mención anteriormente, pudieron haber sido profundizadas un poco más, en cuanto a sus inferencias. Para el caso de Cotocollao (Villalba, 1988), que lo tomamos como punto de referencia, ya que presenta una mayor propuesta a la de otros trabajos examinados, que llegan únicamente a un nivel de identificación taxonómica, consideramos que el potencial de recuperación de información, pudo ser más amplio y extenso.

En este caso, a más de la necesaria e indispensable identificación taxonómica, se la ha complementado con una cuantificación de los respectivos huesos de manera independiente y de acuerdo a su posición anatómica, con lo cual se puede desarrollar un estudio de los diferentes patrones de aprovechamiento de las especies animales identificadas. Ya que éstas, vistas en relación al tipo de animal a que pertenecen, pudieron y debieron ser aprovechadas de diferente manera. En este caso, podemos señala-

lar que la manera de aprovechamiento de un conejo y un venado es muy diferente, ya que si a éste le sumamos el traslado y transporte de las piezas cazadas a los diferentes campamentos o áreas de habitación (aldeas, poblados, etc.), no son las mismas; por cuanto el conejo, a consecuencia de su tamaño y su peso promedio de 6-8 kg. puede ser aprovechado casi en su totalidad; en tanto que los venados, como animales de mayor tamaño y peso promedio de 40-60 kg. debieron presentar ciertas dificultades para su traslado, lo que generó que se dieran ciertos procedimientos de preparación o reducción al momento de ser cazados, para aprovechar primeramente las partes con mayor cantidad de carne para el consumo y posteriormente la selección y utilización de otras partes como fibras, tendones, cueros que pudieron ser empleados para su mantención y preparación de ropas y artefactos, entre otras.

Así como lo hemos señalado, con la muestra estudiada y clasificada en Cotocollao se pudo desarrollar aspectos explicativos como los que planteamos en la primera parte de la propuesta: por ejemplo, el cálculo del Mínimo Número de Individuos (MNI), Número de especies (NISP), identi-

cación por sexo y edad, dimorfismos sexuales; también, identificación de huellas de destazamiento o de separación de las partes básicas de aprovechamiento, huellas de utilización para la preelaboración y elaboración de artefactos de hueso, etc. Informaciones que vistas en conjunto, a las que sumaríamos patrones de estacionalidad o la diferente movilidad gregaria de las especies, nos pueden brindar la suficiente información, que junto a los otros elementos materiales recuperados en una excavación arqueológica, ayudarían a completar la interpretación y entender el registro arqueológico, para poder abordar y explicar de mejor manera las diferentes formas de vida de los pueblos aborígenes que dejaron esas "evidencias materiales".

BIBLIOGRAFIA

BINFORD, Luis

1981 *Bones: ancient men and Modern Myths*. Academic Press, New York.

HESSE, Brian and Paula WAPNISH

1985 *Animal bones archaeology from objectives to analysis*, University of Alabama-Birmingham and Smithsonian Institution, Toroxacum-Washington.

GRAYSON, Donald

1979 On the quantifications of vertebrate archaeofaunas. In *Advances in archaeological methods and theory*, Vol. 2, Ed. By Michael Schiffer, Academic Press, London.

JULIAN, Michéle

1978-80 La industria ósea de Telarmachay-Periodo formativo. En *Revista del Museo Nacional de Lima*, tomo XLIV, Instituto Nacional de Cultura, Perú.

KLEIN, Richard

1984 *The analysis of animal bones from archaeological sites*, University of Chicago, Chicago Press.

LYMAN, Lee

1982 *Archaeofaunas and subsistence studies*. In *Advances in archaeological methods and theory*, Vol. 5, Ed. By Michael Schiffer, Academic Press, New York.

MENGONI, Guillermo

1980 *Notas zooarqueológicas I: Fracturas de huesos*, Presentado en el VII Congreso Nacional de Arqueología. Colonia de Sacramento-Uruguay.

1981 *Obtención de información cultural de arqueofaunas*, Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires.

OLSEN, Stanley

1971 *Zooarchaeology: animal bones in archaeology and their interpretation*, a Mac Cabed Module in Anthropology from the series Addison Wasley, Modular Publications, Florida State University.

SEMENOV, S. A.

1981 Tecnología Prehispánica (Estudio de las herramientas y objetos antiguos a través de las huellas de uso), Akal Universitaria, Madrid.

STHAL, Peter and James ZEIDLES

1988 The spatial correspondence of selected bone properties and inferred activity in an early formative dwel-

ling structure (S-20) at Real Alto. Ecuador, BAR International, series 421.

VILLALBA, Marcelo

Cotocollao: una aldea formativa del valle de Quito, Miscelánea Antropológica Ecuatoriana, Serie Monográfica 2, Museos del Banco Central del Ecuador.

*Alfredo Santamaría**

ANALISIS CERAMICO

* Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

Desde que aparece la alfarería, junto con la sedentarización del ser humano, la domesticación de plantas y animales y la producción de alimentos, la cerámica se torna en uno de los hallazgos fundamentales dentro de la investigación arqueológica. Para el Ecuador esto ocurre en el llamado Período Formativo, hace unos 5500 años. A partir de la cultura Valdivia se puede notar un creciente desarrollo tecnológico y artístico de las vasijas, figurillas y demás material hecho en barro cocido, que se prolonga hasta el Período de Desarrollo Regional, para después tener un descenso en la calidad artística y técnica de los distintos artefactos confeccionados.

La cerámica deriva su importancia del hecho que se trata de un material sumamente común, casi indestructible y altamente susceptible a una gran variación morfológica y decorativa. Por estas características, se asume que la cerámica refleja muy bien al grupo humano del pasado, en la medida que los parámetros para su fabricación están debidamente sancionados por la sociedad. De ahí también se puede deducir que al paso que la sociedad cambia, ello se materializa en cambios pequeños dentro de la técnica de fabricación (sean éstos de forma o decoración), hasta el punto que la cerámica puede ser considerada como un indicador principal de los cambios susceptibles de examen en lapsos relativamente cortos (Lumbreras, 1984: 69 en Buys, 1987: 57).

A través de sus formas, materiales y diseños va creándose un rompecabezas que el arqueólogo debe armar con el fin de comprender los distintos aspectos y costumbres cristalizados en los objetos cerámicos. Obviamente, no se los puede analizar separadamente de los otros materiales que se encuentran en las excavaciones (lítica, metales formas de enterramiento, etc.) ya que todos ellos conforman un "corpus", que tratados in-

dividualmente y en conjunto, ayudan a la comprensión de las sociedades que nos precedieron.

El proceso de manufactura de la cerámica comprende el conjunto de procedimientos mediante los cuales se realizan los objetos. Empieza con la obtención de la materia prima, la arcilla, la que se prepara añadiendo el desgrasante para evitar que se fisure la pieza en el momento de cocción (Shepard, 1971). Como no existía el torno, la construcción de la vasija fue lograda mediante el "modelado" a mano, el "acordelado" que es la agregación de rollos de arcilla colocados unos encima de otros, el "moldeado" que se realiza empujando la arcilla fresca en moldes previamente elaborados, o cualquier combinación de estas técnicas. A continuación, el acabado de superficie sirve para remover las irregularidades de la superficie que quedaron de la construcción de la vasija así como para suavizarla. Finalmente se puede añadir la decoración, escogiendo una o varias de la gran variedad de técnicas existentes: motivos naturalísticos o abstractos mediante diferentes tipos de pintura, incisión, grabado, estampado, moldeado, aplique etc. La última fase constituye la coc-

ción del objeto al fuego abierto o en horno.

El análisis de la vajilla cerámica conocido como "análisis modal" (Rouse, 1939; Lathrap, 1962) parte de este mismo proceso de producción, dividiéndolo en "dimensiones" que son los grandes pasos del proceso y "modos" que son las variaciones dentro de una dimensión. Un "modo" es cualquier concepto o costumbre que gobierna la conducta de los artesanos de una comunidad y que se da de generación a generación y que se extiende de comunidad a comunidad a distancias considerables (Rouse, 1971: 109 en Domínguez, 1986: 59). Una "dimensión" es el eje de variabilidad a lo largo de la cual se organizan los "modos" y es operacionalmente específico, pero culturalmente es una unidad no específica" (Lathrap, 1962: 222-223).

Las dimensiones básicas son: pasta, construcción, forma, acabado de superficie, decoración, diseño y cocción. Es importante definir cada una de estas dimensiones particularmente, y luego combinarlas para lograr inferencias sobre el proceso de producción y el uso de la cerámica de una sociedad dada (Domínguez, 1986: 61), a ba-

se de la tipología resultante de este análisis.

Las vasijas no solo reflejan el desarrollo tecnológico de una época determinada, sino que, a menudo, son por propio derecho objetos bellos por encima de las exigencias funcionales. Entre las ollas de cocina y las vasijas efígie con representaciones de un sinnúmero de plantas, animales y personajes, existe una obvia diferencia entre utilitario y artístico.

Hay otro aspecto que influye en el proceso de manufactura, y es el psicológico, situación subjetiva del artista y artesano que repercute en la producción. Hay una variación por ejemplo, entre el alfarero que agrega material para la elaboración de una pieza de barro cocido y el tallador de piedra que tiene que retirar material durante el proceso de confección de un cuchillo, raspador, etc. Al tener que agregar material para la construcción de ceramios, el alfarero podía dar rienda suelta a su creatividad artística que era complementada con las técnicas de acabado; a lo contrario del tallador de piedra, que al tener que retirar material en el proceso de destallamiento, se sentía limitado en su creatividad artística y de hecho esto se pone de

manifiesto en el material lítico existente.

Aunque inicialmente la manufactura de cerámica puede haber sido una actividad casera, se presume que pronto se volvió una especialización artesanal. Ya en manos de especialistas, se presta como ningún otro tipo de material como mediador entre la gente que la concibió y los distintos aspectos religiosos, sociales, políticos, económicos, etc. El tipo de arcilla, el tipo y la cantidad de diferentes tipos de vajilla en las tumbas y casas, los motivos importados de otras regiones, las representaciones fantásticas, pueden expresar elocuentemente cómo los grupos indígenas antiguos se organizaban internamente, cómo se relacionaban con su medio ambiente y los otros grupos humanos de la región o a distancia y cómo comprendían y expresaban su propia cosmovisión.

Desde los tiempos más remotos el mito y la magia han jugado un importante papel en la vida de las diferentes comunidades y sociedades, y es más que probable que en esta etapa se modelasen con arcilla figuras simbólicas como parte de los rituales y ceremonias de la fertilidad. Solo más ade-

lante, cuando los pueblos se hicieron más sedentarios, se construyeron vasijas para contener alimentos o semillas o para fines religiosos. (Cooper, 1981: 12).

De la información que se pueda sacar tanto de los fragmentos, así como de las piezas completas de vasijas de cerámica dependerá el nivel de conocimiento que se pueda tener sobre los hombres que las concibieron y sobre los pueblos que nos antecedieron.

Hay que tratar de comprender el aspecto ideológico vigente en las mentes de los alfareros que confeccionaron los artefactos de cerámica hace cientos y milenios de años atrás, pues lo que para nosotros, a través de nuestro pensamiento occidental, puede ser una cerámica artística, para los alfareros pudo ser una representación simbólica de parte de su realidad. Pero el opuesto también puede ocurrir. Algunas líneas de pulimento, difícilmente entendibles hoy en día, puede representar una decoración sencilla o incipiente.

Toda comprensión que se tenga de arte, parte desde la óptica occidental, de como se conciba al arte en la construcción de una cerámica, algún tipo de acabado, o

algún elemento decorativo. Todo ello, para la comprensión del hombre moderno; en cambio un diseño geométrico o de cualquier motivo, sin dejar de ser una obra de arte por la concepción lograda por el uso de materiales e instrumentos incipientes, refleja mucho del pensamiento ideológico del alfarero como ser social.

Este tipo de elementos, refleja mucho de la sociedad que la concibió. El agregar en la superficie de una vasija una lagartija, unas ranas, un mono, etc., o el decorado interior o exterior con algún tipo de pintura y su diseño, representan varios aspectos de la religión como pueden ser sus dioses totémicos, sus elementos de la naturaleza; además de reflejar acontecimientos sociales y políticos del grupo.

BIBLIOGRAFIA

BUYS, J.

1987 Proyecto de Prospección Arqueológica de la Hoya de Guayllabamba, Convenio Bilateral Ecuador - Bica, Quito.

COOPER, E.

1981 Historia de la Cerámica, Ediciones CEAC, Barcelona.

DOMINGUEZ, V.

1986 La cerámica Milagro de la Baja Cuenca del Guayas: Sitio Peñón del Río, CEAA-ESPOL, Guayaquil.

*Gladyz Cushcagua**

**CENTENARIO DE LA
MUERTE DE
MIGUEL EGAS
CABEZAS**

* Escuela "Isaac J. Barrera", Otavalo, 6º grado.

El 10 de Marzo pasado, se cumplieron 100 años de la muerte de un distinguido otavaleño. Sin embargo no habíamos conocido de su obra, de su vida, de su pensamiento. Apenas si sabíamos de una parroquia que lleva su nombre. Se trata del Dr. Miguel Egas Cabezas, nacido en Otavalo en el mes de Junio de 1823 y muerto en Quito el 10 de Marzo de 1894.

Un otavaleño que bebió ampliamente las enseñanzas de este paisaje hermoso, que llevó en su corazón el amor a su tierra natal y que devolvió con abundancia ese amor convertido en obras de ciencia y de decencia.

Son tantos los títulos que le atribuyen, todos acordes a su inmensa personalidad, que bien debió convertirse en un ejemplo para la niñez y la juventud otavaleña.

Miguel Egas Cabezas fue un distinguido Médico, un buen Maestro, un Científico, un Humanista, un Político. Desempeñó las funciones de profesor de Química, Física, Matemáticas, Medicina en la Universidad Central y profesor de la Escuela Politécnica del Ecuador. Vicerrector y luego Rector de la Universidad Central, fundador de la Academia Ecuatoriana de la Lengua, fundador de la Sociedad de Medicina Práctica. Sus padres, Manuel Egas y Rosa Cabezas, debieron haber colaborado en la brillante carrera de su vida, en las primeras travesuras de su niño que venía al mundo señalado por un destino prometedor.

Los primeros estudios los realizó en Otavalo. Era el año de 1837 y se traslada a Quito al Colegio San Fernando para sus estudios secundarios y superiores. En la Universidad se graduó de Doctor en medicina. Durante su vida estudiantil universitaria se distinguió por su interés y conocimiento de la Química, de manera que mereció ser designado profesor de esa ma-

teria y se ganó la exoneración de pago de derechos del grado, rendido el 2 de Junio de 1847. Así podemos sospechar el médico que se graduaba para el servicio del pueblo ecuatoriano.

Simultáneamente estudiaba Leyes en la Facultad de Jurisprudencia, por espacio de dos años.

Fue profesor de Filosofía en el Seminario San Luis de Quito, previo concursos de merecimientos, ocupando esta cátedra desde 1849 a 1868. Por esa época el Profesor e Ingeniero Sebastián Wisse, dictaba cursos de Matemáticas superiores. Miguel Egas obtuvo un Diploma de Honor y de Suficiencia, que le sirvieron para ejercer el magisterio en las Ciencias Matemáticas en varios establecimientos de Educación Superior.

En la Facultad de Ciencias Médicas, dictó las materias de Medicina Legal, Obstetricia, Higiene, Anatomía y Cirugía. Llega a las funciones de Vicerrector de la Universidad Central para dos períodos y luego al Rectorado desde 1878 a 1879.

Imbabura tuvo la mala suerte de ser sacudida por un terremoto el 15 de agosto de 1868, que dejó

víctimas numerosas: 9.700 en Ibarra, 6.000 en Otavalo, 3.400 en Cotacachi y 60 en Tulcán. Podemos imaginarnos el dolor y la desolación en toda la provincia, de manera especial en Otavalo. Por eso el Gobierno de Xavier Espinoza, nombró a García Moreno como Jefe Civil y Militar para la reconstrucción de Imbabura y al Dr. Miguel Egas como Jefe de la Comisión Médica para atender la salud de los otavaleños. Para cumplir su misión, se instaló en Calpaquí desde donde atendió a los sobrevivientes.

Sufrió el destierro por sus ideas Políticas, en el Gobierno de Veintimilla, tuvo que salir a Colombia, estableciéndose en Pasto,

dedicándose a la docencia, fue Rector del Colegio Académico. Su destierro duró desde 1879 hasta 1883.

En la vida Política llegó a ocupar la Legislatura en representación de la Provincia de Imbabura, distinguiéndose por su rectitud y verticalidad. Como Diputado asistió a la Convención de 1861 y al Congreso de 1867.

Una vida tan pródiga en obras del pensamiento, se apagó en la fecha del 10 de Marzo de 1894, en la ciudad de Quito, siendo sentida hondamente su muerte por los grandes hombres representativos de la cultura nacional.

*Alexandra Lema**

**¿POR QUE A
OTAVALO SE LE
LLAMA "VALLE
DEL AMANECER"?**

* Escuela "Gonzalo Rubio Orbe",
Otavalo, 5º Grado.

La belleza incomparable de nuestra "Allpa Mama", unida a la amabilidad de su gente y a la que-
rencia que sentimos todos por el
"Solar Nativo" hace que, poetas,
cantores, pintores y escritores ex-
presen cada uno a su manera su
mensaje de amor a Otavalo.

Las características únicas de
su entorno geográfico, las heroicas
hazañas de nuestros antepasados y
el trabajo tesonero de sus hijos en
el devenir de los tiempos, han sido
los motivos centrales para que esta
tierra tenga tantos calificativos co-
mo: "En lo alto Grande Laguna",
"Otavalo cobija de todos", "Saran-
ce", "Valle del Amanecer". Sin
restar importancia a ninguno de los
adjetivos mencionados, para mi

manera de pensar el más significativo es "Valle del Amanecer"; quien lo haya dado este singular nombre, debió haberse inspirado en sus legendarias colinas que cual centinelas están custodiando mi valle como son: Imbabuela, Punyaro, Santiaguillo, Quichinche, San Juan, Cotama, San Vicente, Reyloma con el mítico Lechero y Taita Imbabura, que cada noche vela tu sueño de princesa, o se inspiró en tus cielos crepusculares teñidos de bronce y violeta al caer de la tarde, o en tus bellos paisajes bañados de sol que dora los maizales y hace madurar los frutos que cosechamos en el solsticio de verano, para germinar la jora que nos dará el yamor.

O en tus noches estrelladas, cuando la Luna se alinda utilizando como espejos nuestras hermosas lagunas.

Se inspiró sin duda en tus límpidos amaneceres que ahuyentan las sombras de la noche y llenan el alma de esperanzas al nacer de cada día porque aquí, en honor a la verdad, el sol se despierta más temprano, acariciado por la brisa que viene de lontananza e interrumpido por el rechinar de arados, telares y cantares del indio que madruga a sus faenas; con ra-

zón Anfbal Buitrón, un hijo tuyo, tituló a su libro "Valle del Amanecer", obra en la cual hace una apología de la vida y cultura indígena, que comienza con una reseña histórica y destaca la transformación del indio que en tiempos pasados se arraigaba a su tierra que le daba su sustento, hoy su economía y progreso radica en la artesanía, industria y comercio; si bien es cierto que la cultura textil se remonta a los primeros años de la Historia, adelanta con la invasión Inca, prospera con la conquista y coloniaje de España y se tecnifica en nuestra época a tal punto que las artesanías otavaleñas han cruzado las fronteras Patrias, surcan los cielos y los mares del mundo, porque el indígena otavaleño hoy es el conquistador infatigable que viaja ofreciendo su artesanía y su música en todas las latitudes; en la actualidad no hay lugar en el mundo donde no se encuentre un indio otavaleño y gracias a él el Ecuador y Otavalo son valorados en toda la faz de la Tierra.

Como conclusión de todo lo expresado, agradezco a Dios por habernos regalado este rincón Imbabureño que es un pedazo de cielo, enclavado en el Altiplano Andino y que la opresión vivida por nuestros ancestros ha sido la tierra

fértil que siembra tras siembra ha ido dando nuevos frutos gracias a la constancia y trabajo de sus hijos que aspirando con días mejores, desafiaron la pobreza, vencieron

todos los obstáculos y han escrito con sus propias manos una nueva historia que podría titularse: De la esclavitud a la libertad, de la penumbra a la luz.